الشيخ محمد عبده

بين

الفلاسفة والكلاميين

عرض وعلاج لأهم مشاكل الفكر
البشرى بقلم الشيخ محمد عبده

تحقيق وتقديم
الدكتور سليمان دنيا
استاذ الفلسفة المساعد فى كلية أصول الدين

القسم الأول

دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابى الحلبى وشركاه

الطبعة الأولى

١٩٥٨ م – ١٣٧٧ ﻫ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

أحمد الله ، وأسأله ـ جلت قدرته ـ أن يصلى و يسلم على جميع أنبيائه ورسله ، خصوصاً سيدى ومولاى محمد بن عبد الله ، خاتمهم وواسطة عقدهم .

اللهم متعنى بجواره ، وأسعدنى بقر به ، واجعلنى من خدم رسالته .

اللهم ، واجعله إمامى ، وقدوتى ، وانفعنى به ، ونجنى مما أخاف ببركته .

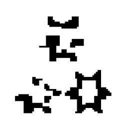
اللهم ثبتنى على دينك ، وامنحنى رضوانك ، ولا تخيب فيك يا إلٰهى رجائى . أنت ر بى لا إلٰه إلا أنت . سبحانك ر بى و إليك المصير .

اللهم اجعل الحق هدفى من كل أعمالى ، واجعل الصدق شيمتى ، والإخلاص للحق ديدنى ، والقرآن حجتى .

آمنت بالله ر با ، و بالإسلام دينا ، و بمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولا .

اللهم اشرح لى صدرى ، و يسر لى أمرى ، واحلل عقدة من لسانى .

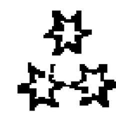
لا إلٰه إلا أنت وحدك لاشر يك لك ، تحيي وتميت ، وأنت على كل شىء قدير.



عز يزى القارئ :

إن الـكتاب الذى بين يديك يحوى نصوصا ثلاثة :

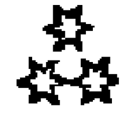
ـ النص الأول : ـ وهو الذى اتُّخِذَ محورا يدور حوله الشرح والبسط ، والتعليل والتدليل ، والاعتراض والنقد ـ هو لعضد الدين الأيجى صاحب كتاب « المواقف » وقد جعلته فى أعلى الصحيفة ، ووضعته بين معكوفتين هكذا [. . .] .



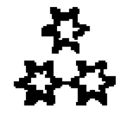
والنص الثانى : ـ وهو الشرح والبسط ، والتعليل والتدليل .

والاعتراض والنقد ـ هو لجلال الدين الدوانى ، الباحث المتعمق ، والناقد الحر .

وقد جعلته مع نص « العضد » فى أعلى الصحيفة .



والنص الثالث : ـ وهو النص الجرئ الذى وقف من النصين السابقين موقف المهيمن ، الذى أذهله تحمسه للحق ، عن اصطناع وسائل المحاباة ، أو الرضوخ لداعى العصبية ـ هو للشيخ محمد عبده ، الذى صاح فى وجه الباطل أكثر من مرة ، صيحة أفزعته ، ومكنت للحق منه ، وقد جعلناه فى أسفل الصحيفة ، مفصولا من النصين السابقين بجدول .



و إذا كنا قد أسندنا الكتاب لصاحب المرحلة الأخيرة ، وجعلنا عنوانه مقصوراً عليه ، فليس ذلك غمطاً منا لشريكيه ، كيف . . . ؟ وفضلهما سابق ، سامق .

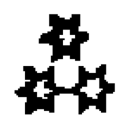
و إنما القصد أن نبرز للشيخ محمد عبده أثرا من أهم آثاره ، فاقتضانا ذلك أن يكون مكانه فى العنوان بارزاً .

على أن الأمر ليس أمرا لعنوان وحده ، و إنما هو أمر الكتاب ذاته ، ولن يلبث القارئ أن يجد نفسه بين أعلام ثلاثة يتبارون ، بل يتبارزون ، ومن خلال هذا التبارى ، وتلك المبارزة ، سيعرف لكل منهم قدره .

والأمر الذى لا شك فيه أن صاحب النص الأول ، قد عرف فضله من كتبه العديده .

وما أظن أن شأن جلال الدين الدوانى يختلف عن شأن العضد فى ذلك ، فهو رفيع الشأن ، عظيم القدر ، بما له من مؤلفات عديدة ، وتحقيقات سديده .

إن الشيخ محمد عبده هو الشريك الجديد الذى يحتاج أن يدخل فى التاريخ من الباب الذى دخل منه شريكاه ، ولهذا سوف نقصر كلمتنا فى هذه العجالة عنه .



والشيخ محمد عبده شخصية يحس بها الجيل الحاضر إحساساً قوياً ، لقرب العهد بهـا ، فـكثيرون ممن رأينـاهم ، وعشنا معهم طويلا ، رأوها وعاشوا معها طويلا .

ولـكن ليس قرب العهد بها مرجع الأمر فى إحساسنا القوىّ بها ،فإن كثيرين ممن عاصروا الشيخ محمد عبده ، لا نحس بهم ، كما نحس به ، بل إن كثيرين ممن يعاصروننا ، ليس لهم فى نفوسنا ما لشخص الشيخ محمد عبده . من أثر .

وقد عاش الشيخ محمدعبده فى الأزهر و بين الأزهريين ، فكان أزهريا مثلهم ، يفهم الـكتب الأزهرية ، و يتعمق معانيها ومراميها ، كما يفهمون و يتعمقون ،ولـكنه عاش إلى جانب ذلك مع الناس خارج الأزهر ، فانفعلت نفسه بالمجتمع ، مثلما انفعلت بالبيئة الأزهرية .

وربما كانت نفس الشيخ محمد عبده ، سريعة الانفعال والتأثر ، فانطبع فيها أثر من هذا وأثر من ذاك ، وتفاعل الأثران فـكان منهما مزيج عكس على المجتمع شيئا من أثر الحياة الأزهرية ، وعكس على الأزهر ـ أو حاول أن يعكس ـ شيئا من أثر الحياة الخارجية .

و يظهر أن هذا التـكوين الثنائى قد خلق متاعب للشيخ محمد عبده ؛ إذ حاول أن يرضى أحاسيسه كلها ، فينقل شيئا من الأزهر إلى المجتمع ، و ينقل شيئا من المجتمع ، إلى الأزهر .

أقصد أنه ربما حاول أن يقرب بين الأزهر والمجتمع ، بين دنيا الناس ودينهم . وعساه لقى معارضة شديدة ، من الناس خارج الأزهر ، كما لقى معارضة من الناس فى داخل الأزهر .

فالناس فى خارج الأزهر ، تنقصهم الروح الدينية التى تدخل فى حياتهم عناصر من

العزة والكرامة ، والشم والإباء ، تعلو بهم عن سفساف الأمور ، والانحدار فى مسالك الحيوان الأعجم .

والناس فى داخل الأزهر ، لا يحاولون أن يتصرفوا فى بضاعتهم تصرفا يجذب الأنظار إليها ، ويحبب الناس فيها ، ويعرفهم مقدار الحاجة إليها .

هكذا كان المجتمع المصرى ، وكان الأزهر فى عهد الشيخ محمد عبده ، كلاهما لا يحاول الالتقاء بالآخر ، فلا الأزهر يحاول محاولة جدية أن يدنو من المجتمع ، ولا المجتمع يحاول أن يدنو من الأزهر .

وظلا كذلك كالماء فى البئر ، والظمآن على شاطئه .

فلا الماء يصعد من تلقاء نفسه إلى الظمآن .

ولا الظمآن يحتال على الاغتراف من ماء البئر .

ومثل هذه الحال تفرض على المصلح أن ينظر إلى كلتا الجهتين ؛ ولقد عمل الشيخ محمد عبده فى كلا الميدانين ، وكان له فى كل منهما أثر .

ولست هنا بسبيل أن أتحدث عن أثره فى المجتمع ، فإن المقام يفرض علىَّ أن أقصر حديثى ـ فى هذه العجالة ـ عن الشيخ محمد عبده فى المجال العلمى ، وسأقصر نفسى ـ حتى فى هذا الجانب ـ عليه فى حدود كتابه هذا الذى بين أيدينا .

والأمر الذى لا شك عندى فيه أن الشيخ محمد عبده قد وهب عقلا نيرا نفاذا ، وبيانا مشرقاً أخاذا ، فأبرز آثار عقله فى أسلوب واضح رائق .

ومما لا شك فيه أيضاً أن الشيخ محمد عبده ، كان حاد الطبع ، قوى الشخصية شديد الاعتداد بنفسه ، وأنه كان واسع الاطلاع على ما كتب فى الإسلام ، وعن الإسلام ، ولا شك فى أنه قد أعطى عقله حريته فى البحث ؛ والفهم والنقد .

وأوضح أثر لهذه العمليات الفكرية ، هو هذا الكتاب الذى بين أيدينا ، فقد استعرض فيه مذاهب الكلاميين عامة ، ومذهب أهل السنة خاصة ، مع آراء

الفلاسفة، صوّر كلا من هذه المذاهب والآراء ، تصويرا دقيقا كل الدقة ، فاهما كل الفهم ، ثم عقب عليها بما يراه من نقد ، وهو فى نقده ، يتعالى و يتسامى ، وتسعفه كفايته بما يشبع فيه نزعة التعالى والتسامى . فلا يضرب إلا ليصيب ، ولا يصيب إلا ليصمى .

و إنه لبارع كل البراعة فى تشقيق القول ، وتحليل المسائل ، وتوليد الآراء . و إن قدرته هذه ، لتجعله قادرا كل القدرة ، على الميل بالرأى عن متعارف الناس فيه ، ميلا لا تحس فيه بتعمل ولا بتكلف ، بل إنك لتجد كأن الرأى فى صورته التى يعرضه فيها الشيخ محمد عبده ، هو مراد صاحب القول منه ، وما عداه ، كأنما هو غريب عنه ، وهكذا يستطيع الشيخ محمد عبده بمقدرته الفائقة أن يصرف قارئه عن المتعارف عن الرأى إلى شىء آخر غيره .

و يبدو أن الشيخ محمد عبده قد أحس بالفشل فى الميدان الداخلى ـ ميدان الأزهر ـ أو على الأقل أحس بضآلة الأثر الذى ترتب على جهاده ، لذلك كان عنيفا فى حديثه عن الأزهريين ، يلوم و يعتب فى حدة وعنف ، وله فى ذلك كلمات متناثرة ، يصادفها القارئ فى مواضع من الكتاب .

و يظهر أن تحميل الشيخ محمد عبده منهج الأزهريين ، فى البحث والدرس ، مسئولية عدم استجابة الناس لدعوتهم ، ومسئولية عدم انتفاع الناس بهم قد حمله على أن يسرف فى متابعة خصومهم . (فقد تابع الشيخ محمد عبده الفلاسفة فى أمور لا يصعب على المنصف أن يرى صواب رأيه فيها ، مثل (بحث زيادة الصفات وعدم زيادتها) كما تابعهم فى أمور لا يصعب على المنصف أيضاً أن يرى أن الشيخ محمد عبده لم يكن لديه من المبررات ما يكفى لوثوقه بها .) وسأعود لشىء من هذه المسائل فيما بعد .



والشيخ محمد عبده رجل كبير العقل ، جرىء القلب ، يستطيع أن يفهم ما يقوله الناس على الوجه الذى أرادوه ، ولا يتهيب أن يقول فيه ما يبدو له أنه حق .

وهو إلى جانب كبر عقله ، وجرأة قلبه ، قد أتيح له من الفراغ ما ملأه بالقراءة والاطلاع .

فتوفر له بوساطة كل ذلك إنتاج خصب دسم ، رغم قلته .

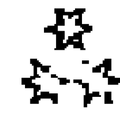
و إن القارىء ، لا شك،واجد متعة فى أن يقرأ لرجل اجتمعت له كل هذه الميزات :

اطلاع واسع ، وعقل فاحص ، وشجاعة تمكن من اعلان الرأى و إبدائه .

وما أظن إلا أن خصوبة الشيخ محمد عبده ودسامة إنتاجه . هى بدورها مجال ، لنقد أو تعقيب . وهذا هو الشأن دائما فى كل تفكير يعرض للعويص من المشاكل ، و يحاول أن يصل فيها إلى رأى حاسم .

وكذلك كان الشيخ محمد عبده رحمه الله ، فهو لم يقنع بما قنع به كثير من المؤلفين، من حكاية آراء ،العلماء من قبله وتصوير وجهة نظرهم ، ليقوم بدور هو أشبه بالتبليغ فقط.

إن الشيخ محمد عبده ، افترض إمكان الوصول فى هذه المشاكل ، إلى حلول صائبة ومقنعة فى الوقت ذاته ؛ لذلك تراه ينتهى إلى حلول لمشاكل الجبر والاختيار، وما إليها ، انتهاء يخيل إليك أن صاحبها لا يخالجه شك فى أنه قد أصاب كبد الحقيقة .



ومن المخاطر التى يتعرض لها الباحثون فى المشاكل التى بحثها الشيخ محمد عبده، التأرجح بين المغالاة فى قيمة العقل والذهاب إلى أنه قادر على إدراك كل شىء .

و بين الهبوط بقيمته إلى مستوى دون ما ينبغى له .

إذ بينا يغالى فى قيمته قوم ، فيثقون به أكثر مما ينبغى ، و يقحمونه فيما لا تصل طاقته إليه ، يهمله آخرون حتى ما يكادون يعترفون له بفضل .

فأين كان الشيخ محمد عبده من هذه المسألة ؟ .

إن الذى يقرأ الكتاب الذى بين أيدينا ، يدرك فى وضوح أن الشيخ محمد عبده ، قد عول على العقل تعويلا يجعله فى عداد المفكرين الأحرار ، ويدرك أن الشيخ محمد عبده ، يرى العقل كفيلا بحل المشاكل .

ويمكن القول فى إجمال : إن الشيخ محمد عبده لم يفرط فى حق العقل ، ولم يبخسه حقه ، والكتاب الذى بين أيدينا كله شواهد ناطقة بذلك .

ولكن هل لم يغل الشيخ محمد عبده فى حق العقل ؟ وهذا هو الطرف الآخر فى المسألة ؛ فإنه ليس يكفى لحسن تقدير العقل أن لا نفرط فى حقه ، بل لا بد إلى جانب ذلك، أن لا نغالى فى حقه ، لنحفظ عليه وضعه الطبيعى ، ونحله المكان اللائق .

وعندى أن الشيخ محمد عبده إذا كان لم ينقص العقل حقه ، فهو قد جاوز به حده.

لقد دفع الشيخ محمد عبده العقل دفعا ، ليقول فى حوادث المستقبل قولا يقينيا ، ومعرفة المستقبل معرفة يقينية تعتبر الآن من مشاكل الفكر الحديث .

ودعنا من الحكم على الشيخ محمد عبده بما يراه رجال الفكر الحديث ؛ فإن القدم والجدة ليسا معايير للتصديق والتكذيب ، وهات ماقاله الشيخ محمد عبده فى مسألة البعث الجسمانى .

وقبل أن نسوق ماقاله الشيخ محمد عبده فى هذه المسألة تعليقا على رأى زميليه ، نسوق رأى هذين الزميلين أولا ، فإن رأى الشيخ محمد عبده ــ وهو تعليق ــ لا يفهم إلا بعد فهم الفكرة التى كان هو تعليقا عليها .

قال العضد [والمعاد] .

قال الجلال :

[أى الجسمانى ؛ فإنه المتبادر عند إطلاق أهل الشرع : إذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من أنكره] .

قال العضد :

[حق] . أى المعاد الجسم

قال الجلال :

[بإجماع أهل الملل الثلاث .

و بشهادة نصوص القرآن فى المواضع المتعددة ، بحيث لا تقبل التأو يل .

كقوله تعالى :

« أَوَ لَمْ يَرَ ٱلْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ . وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَنْ يُحْيِي ٱلْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » .

قال المفسرون :

نزلت هذه الآية فى أُبَيّ بن خلف ، خاصم النبى صلى الله عليه وسلم ،وأتاه بعظم قد رَمَّ و بَلِيَ ، قبضه ففتته بيده وقال :

يامحمد . . . أترى الله يحيى هذا بعد مارَمَّ ؟ .

فقال صلى الله عليه وسلم : نعم ، و يبعثك و يدخلك النار .

وهذا مما يقطع عرق التأو يل بالكلية .

ولذلك قال الإمام : الإنصاف أنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم ، و بين إنكار الحشر الجسمانى .

قلت : ولا الجمع بين القول بقدم العالم ، على ما يقول به الفلاسفة ، و بين الحشر الجسمانى أيضا ؛ لأن النفوس الناطقة ، على هذا التقدير ، غير متناهية ، فيستدعى حشرها جميعا أبدانا غير متناهية ، فى أمكنة غير متناهية .

وقد ثبت تناهى الأبعاد ، بالبرهان ، و باعترافهم] .

وهنا يشرح الشيخ محمد عبده عبارة الجلال الدوانى . قائلا :

[أى لا يمكن الجمع .

بين القول بقدم العالم ، على مابينه الفلاسفة ، من الاستدلال على قدم الأنواع .

و بين الحشر الجسمانى .

لأن النفوس الناطقة ، التى هى نوع من أنواع العالم ، تكون غير متناهية على هذا التقدير ـ أى تقدير قدم النوع ـ فيستدعى حشرها جميعا ، أبدانا غير متناهية ؛ حيث لا يمكن تعلق نفسين ، أو أزيد ، ببدن ، بل تعلق نفسين أو أزيد ، ببدن واحد ، لا يكون معه بد ، من أبدان غير متناهية ؛ فإن النفوس على هذا ، لا تحيطها مراتب العدد .

والأبدان غير المتناهية تفتقر إلى امتداد غير متناه .

وقد قام البرهان على بطلان عدم تناهى الأبعاد ، وقرّ رأيهم عليه .

أى الفلاسفة القائلون بقدم العالم ، لا يمكنهم القول بالحشر الجسمانى ، فيتحتم منهم إنكاره .

ومنكره كافر ، فهم كفار] .

و إلى هنا ينتهى الشيخ محمد عبده من شرح وعرض عبارة الجلال الدوانى ، ثم يعلق عليها قائلا :

[وأقول :

أولا : أعجب لهذا المحقق ، كيف نسب هذا القول للفلاسفة على الإطلاق ، مع أن منهم من صرح بنفى لزوم قدم النوع ، كالشيخ الرئيس ، واحتج على ذلك فى كثير من كتبه ، وتبعه على ذلك الجم الغفير منهم .

والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعى ، لم يكن مصرحا فى أقوالهم .

وثانيا : حيث صرحوا بثبوت الحشر الجسمانى ، وصرحوا بقدم الأنواع ـ على ما زعمه ـ فهم بالحشر مؤمنون .

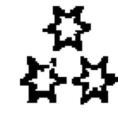
وما ألزمه عليهم لازم مذهب ، ولازم المذهب ، ليس بمذهب ، كما هو مشهور .

وثالثا : لِمَ لا يصح الجمع بين القولين ، مع جواز أن يجعل النص من قبيل المتشابه ، الذى لامجال للرأى فيه ، ولا يعلم معناه ، فنؤمن بحشر جسمانى ، لا يعلم ما معناه ، وما كيفيته ، بل كما أراد القائل إجمالا ، كما فى سائر المتشابهات ، أو يدخله التأويل بوجه ما .

وواعجبا . . . ! ! . . . كيف إن الشارح فيما تقدم ـ فى مسألة الوعد والوعيد ـ قد جعل جميع الأخبار إنشاآت ، للتهديد والترغيب ، ثم جاء هٰهنا وسد باب التأويل كأنه العالم يحكم ما يريد .

ورابعا : أن هذا الشارح قال فى رسالته « الزوراء » بقدم العالم بالشخص ، فضلا عن النوع ، فكيف ساغ له التكلم بمثل هذا الكلام ، فى هذا الكتاب ؟

فإن قال : لكل مقام مقال ، فللحكماء مثل هذه المقالة] .



وفيما قاله الشيخ محمد عبده فى هذه النقاط الأربع مجال لتعقيب ، وسأعقب على كل واحدة منها . ولكن تمشيا مع الغرض الذى من أجله سقت هذه النصوص أبدأ فى التعقيب بالنقطتين . الثانية والثالثة ؛ لأبين أن الشيخ محمد عبده قد أرغم العقل على أن يتجاوز طوره ، وأقحمه فى مضايق لاسبيل له إلى التخلص منها .

لقد رأى الأستاذ الإمام أنه لابأس على الفلاسفة أن يقولوا بقدم الأنواع ، وأن يقولوا تبعا لذلك ، بأن النفوس الإنسانية قد وجد منها عدد غير متناه ، وأن هذا العدد غير المتناهى ، موجود الآن ؛ لأن المجردات لاتفنى عندهم .

لابأس على الفلاسفة ـ عند الأستاذ الإمام ـ أن يقولوا بكل ذلك ، ماداموا قد صرحوا بحشر الأجساد .

وإذا كان يلزم القولَ بقدم النفوس ، حاجتُها إلى مادة غير متناهية يصاغ منها أجسام بعدد هذه النفوس غير المتناهية ، وحاجتها أيضاً إلى أمكنة غير متناهية ؛ ضرورة

أن الأجسام غير المتناهية ، تتطلب أمكنة غير متناهية .

و إذا كانت هذه اللوازم محالة ، لأن المادة متناهية ، فلا يمكن أن تفى بأجسام لنفوس غـير متناهية ؛ ولأن الأمكنة غير المتناهية ، مستحيلة الوجود ، لأن الأبعاد متناهية .

واستحالة هذه اللوازم تعنى استحالة حشر أجساد لهذه النفوس غير المتناهية .

فليس يضير الفلاسفة شيء من جراء هذه اللوازم المقتضية لإنكار حشر الأجساد ؛ لأن الفلاسفة لم يصرحوا بها ، و إنما لزمت مذهبهم فى قدم النوع الإنسانى ، ولازم المذهب ليس بمذهب .

فمذهبهم قدم النوع الإنسانى فقط ، لا ما يلزمه من إنكار حشر الأجساد .

ثم هم – مع ذلك – مصرحون بحشر الأجساد ، فلا ضير عليهم .

هذا هو مفاد النقطة الثانية .

ولا بأس بمجاراة الأستاذ الإمام على هذا الرأى ، فقد جرى على ألسنة العلماء ، أن لازم المذهب ليس بمذهب ، و إن يك فى النفس من ذلك شىء ، فإنه إذا كان هذا اللازم بينا ، تدركه النفس لأول وهلة ، فكيف لا يكون مذهبا ؟ و بعيد أن يقال : إن أمثال ابن سينا ، والفرابى ، وابن رشد ، لم يدركوا أن قدم النوع الإنسـانى يعنى وجو د نفوس غير متناهية ، وأن حشرها فى أجسام يستدعى مادة تفى بعـددها غير المتناهى .

ولا أقف مع هذه النقطة أكثر من ذلك، فإنها ليست بيت القصيد فى الموضوع؛ بل أنتقل إلى النقطة التالية ، التى يخطو بها الأستاذ الإمام خطوة أجرأ من سابقتها .

إنه فيما سبق – كما رأينا – يلتزم – بلسان الفلاسفة – القول بقدم العالم و يتبرأ من لازمه الذى هو إنكار حشر الإجساد متذرعا بأمرين :

أولهما : أن لازم المذهب ليس بمذهب .

وثانيهما : أنهم مصرحون بحشر الأجساد .

وخلاصة ذلك أنهم مؤمنون بقدم العالم فقط دون لازمه، ومؤمنون بحشر الأجساد.

أما فى هذه النقطة ، فيلتزم الأستاذ الإمام ــ بلسان الفلاسفة ــ ، ما يلزم القول بقدم العالم، وهو عدم حشر الأجساد، بالإضافة إلى إيمانهم فى نفس الوقت بحشر الأجساد.

و إذا بدا أن هذا جمع بين النقيضين ، فالأستاذ الإمام يفك الجهة بأن يجعل .

حشر الأجساد المنفى ، هو الحشر الذى يفهم من دلالة هذه الألفاظ بحسب أو ضاع اللغة العربية ، أى المعنى الحقيقى لهذه الألفاظ ويجعل الحشر المثبت ، أمرا غير محدد المعنى وغير مفهوم [فنؤمن بحشر جسمانى لا تُعلم كيفيته ، ولا يعلم معناه] فى نفس الوقت الذى ننفى فيه حشرا جسمانيا نعلم معناه .

وكيف ذلك ؟ ! ! ألا يكون نفى الحشر الجسمانى بمعناه المحدد المعروف ، مقتضيا لأن يكون الحشر الجسمانى الذى نؤمن به ، شيئا آخر غيره ، مباينا له ، متنافيا معه ، فماذا عساه يكون ؟ إنه مهما يكن أمره ، ليس حشرا جسمانيا بالمعنى المعروف .

و إذا كان الأستاذ الإمام يطلب منا أن لا نحدد معنى الحشر الجسمانى الذى تقتضينا النصوص الإيمان به ، فلا مناص لنا من أن نبعد به عن الحشر الجسمانى الذى يفهم من هذه الألفاظ ، لأن هذا الحشر الجسمانى الذى نفهمه ونعرفه باطل ، ضرورة أن القول بقدم النوع الإنسانى يستلزم نفيه . فهو شىء غير الحشر الجسمانى ، و إن سمى بأنه حشر جسمانى .

وهذا من الشيخ محمد عبده موقف ، لا أحمده له ، لأنه إما أن يكون تلاعبا بالألفاظ ، أو تلاعبا بالعقل نفسه .

فالإيمان بألفاظ لا يعرف معناها ، كيف يكون ؟ إنه يتأدى إلى الإيمان بأننا أخبرنا بهذه الألفاظ ، وحسب ! ! .

ثم كيف يطلب إلينا الأستاذ الإمام أن [نؤمن بحشر جسمانى لا تعلم كيفيته ولا يعلم معناه]

وهوقد صرفنا عن أن نريد منه الحشر الجسمانى الذى استلزم نفيَه ، القولُ بقدم النوع الإنسانى ، وعدمُ كفاية المادة المتناهية للوفاء بأجساد لأوراح غير متناهية .

إن الصرف عن هذا المعنى المعروف ، تحديد فى الجملة للمعنى الذى طلب إلينا أن لا نحدده بوجه من الوجوه .



قد يقال : إن الشيخ محمد عبده حين طلب إلينا أن [نؤمن بحشر جسمانى لا يفهم معناه] لم يفعل سوى ما فعله السلف حين كانوا يقولون :

[نحن نؤمن بوجه لله ويد لله واستواء لله لا نعلم معناها] .

وأى عيب على الفلاسفة فى أن ينهجوا منهج السلف ؟

نعم ، لقائل أن يقول ذلك ، ولكن لعله لا يصعب إدراك ما بين المنهجين من فرق .

إن السلف همهم الأول والأخير ، هو فهم النصوص ، فما وجدوه منها صالحاً لإجرائه على مفاده الظاهر ، أبقوه على ظاهره ، وفهموا منه هذا الظاهر .

وما وجدوا ظاهره ، غير صالح ؛ لمخالفته نصا آخر محكما ، أو لأن العقل لا يقر هذا الظاهر ، أبوا أن يبقوه على ظاهره ، وصرفوه عنه لا إلى معنى بالذات ، بل إلى معنى يكلون تحديده إلى الله تعالى .

هذا منهج السلف ، يقوم على الاحتياط ، والتسليم ، والتفويض .

أما منهج الفلاسفة الإسلاميين ؛ فإنهم يجرون وراء عقولهم ، لا يلوون على شىء آخر فكل ما أشار به العقل عليهم ، فهو مقبول ، وما عداه مرفوض .

ثم إذا انتهوا إلى نتيجة عادوا فنظروا إلى النصوص القرآنيـة التى تتحدث عن موضوعات بحثهم ، فإن وجدوها على وفاق معهم ، قبلوها ، وإن وجدوها على خلافٍ مع ما انتهوا إليه ، صرفوها عن ظاهرها بالتأويل ، وحملوها على المعنى الذى انتهى إليه بحثهم ، وهذا هو التأويل .

وغالب الأمر عندهم ، جار على هذا النحو .

ور بما ـ كما هو الحال فى هذه الجزئية التى معنا،بناء على تصوير الشيخ محمد عبده لمذهبهم ـ يصرفون ما يخالف نتائج أبحاثهم عن ظاهره ، ولا يهتمون بتحديد معناه ، بل يتركونه غامضا ، أو ـ كما يريد الأستاذ الإمام أن يقول ـ مفوضا إلى الله .

ولعلهم لا يلجئون إلى هذا اللون من التأويل ـ الذى يريد أن يجعله الأستاذ الإمام تفويضا ، على نحو ما كان يصنع السلف ـ إلا حين يعييهم أن يحملوه على معنى محدد . فماذا عسى يستطيع الفيلسوف أن يفهم تصريحات القرآن فى أمر البعث القرآنى ؟ ما ذا عساه يستطيع أن يؤول قول الرسول صلى الله عليه وسلم : لأبىّ بن خلف : نعم و يبعثك و يدخلك النار ، جوابا لقوله له : أترى الله يحيى هذه بعد ما رمّ ، و بيده قطعة عظم بالية ، يعركها بيده فتتساقط قطعا ، قطعا ؟ بم يؤول الفيلسوف هذا ؟ وهو قد انتهى إلى أن بعث هذه الأجسام مستحيل ؛ ضرورة أن قدم النوع الإنسانى الذى يقول به يتطلب مادة غير متناهية،وأمكنة غير محدودة ؟

و إذ لا سبيل إلى صرف هذا الأمر الواضح عن ظاهره ، ذلك الذى كان موضع جدال بين الرسول صلى الله عليه وسلم ، و بين أبىّ بن خلف ، والذى نزل فيه قول قرآنى واضح محدد ، هو قول الله تعالى :

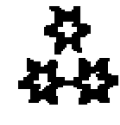
« وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَنْ يُحْيِي ٱلْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ، قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٍ » .

فالوسيلة الوحيدة المتعينة عليهم فى هذه الحال هى ادعاء أن هذا من المتشابه الذى لا يدرك مراد الله منه ، إلا الله وحده ، وأما ظاهره هذا فغير مراد .

ولهذا لجأ الفلاسفة ـ فيما يرى الأستاذ الإمام ـ إلى هذه الحيلة ، ولجوؤهم مرة أو مرتين إلى منهج السلف ، لا يجعلهم سلفيين .

و إلا فلو كانوا سلفيين حقا ، فلماذا لم يكن ديدنهم التفويض ، فى كل ما يمنع

من ظاهره مانع ؟ لماذا صرفوا كثيرا من الآيات ، عن ظواهرها إلى معان أخرى محددة ، دون أن يفوضوا فيها كما يفوض السلف ؟ إن التفويض عند السلف منهج ، وعند ابن سينا ضرورة .



والدليل على أن الأستاذ الإمام ، لم يكن جادا فى محاولته الدفاع عن الفلاسفة :

تارة : بأنهم قد لزمهم إنكار البعث الجسمانى ، ولم يصرحوا به ، ولازم المذهب ليس بمذهب .

وتارة : بأنه على فرض أنهم صرحوا ، بنفيه ، فهم قد صرحوا بإثباته ، ولا مانع من الجمع بين القولين ، بأنه يجعل تصريحهم بإثباته ، متابعة للآيات القرآنية ، على أن تكون الآيات القرآنية من قبيل المتشابه ، فيكون البعث الذى صرح الفلاسفة بإثباته ، بعثا غير مفهوم المعنى والكيف ، فلا يتعارض إثباته على هذا الوجه، مع نفيه على وجه محدد .

أمران :

أولهما : أن الفلاسفة لم يلزمهم القول بإنكار البعث الجسمانى ، ولكنهم صرحوا به تصريحا ، وهاك قول ابن سينا فى كتابه « رسالة أضحوية فى أمر المعاد »(١) .

[لكنا نبين بيانا برهانيا ، أنه لا يمكن أن تعود النفوس بعد الموت إلى البدن ، البتة](٢) .

وثانيهما : أن ابن سينا لم يعترف بأن هناك بعثا جسمانيا أصلا ، لا بمعنى مفهوم ، ولا بمعنى غير مفهوم و إذا كان قد قسم البعث ـ فى كتابيه « النجاة » و « الشفاء » ـ إلى روحانى وجسمانى . فقال فيهما بنص واحد .

---

(١) تحقيقنا ، ونشر دار الفكر العربى .
(٢) ص ٨٩ .

[يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند الموت ، وخيرات البدن وشروره معلومة ، لا تحتاج إلى أن تعلم] .

فليس معنى ذلك أن ابن سينا يعترف بأن هناك بعثا جسمانيا ؛ بل كل ما يفيده هـذا النص أن الشريعـة قد أخبرت به ، وليس بلازم عنـد ابن سينا أن كل ما أخبرت به الشريعـة يكون كما أخبرت به ، يقول ابن سينا نفسه عن ذلك فى « النجاة » .

[وكذلك يجب عليه ـ أى على النبى ـ أن يقرر عندهم ـ أى البشر ـ أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن إليه نفوسهم ، و يضرب للسعادة والشقاوة أمثالا ، مما يفهمونه و يتصورونه .

وأما الحق فى ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمرا مجملا] .

فالبعث الجسمانى الذى يتحدث عنه القرآن ، ليس له ـ عند ابن سينا ـ معنى مفهوم ، ولا معنى غير مفهوم ، ولـكنه مجرد تمثيل ، لتفهيم العامة ، و يزيدنا ابن سينا تصريحا بهذا المعنى فى كتابه المخصص لبحث مسألة البعث « رسالة أضحوية فى أمر المعاد » حيث يقول :

[فظاهر من هـذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمونه ، مقربا ما لا يفهمونه إلى أفهامهم ، بالتشبيه والتمثيل .

ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة .

وكيف يكون ظاهر الشرع حجة فى هذا الباب ، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية بعيدة عن إدراك بداية الأذهان ، لحقيقتها ، لم يكن سبيل الشرائع فى الدعوة إليها،والتحذير عنها ، منبها بالدلالة عليها؛بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام .

فـكيف يـكون وجود شيء ، حجة على وجود شيء آخر ، ولو لم يـكن الشيء الآخر ، على الحالة المفروضة ، لـكان الشيء الأول على حالته] [1] .

فليس إذن هناك بعث جسمانى البتة ، و إنما هو تصوير وتمثيل ، فليس هناك إذن تفويض ولا متشابه ، ولا مشابهة لموقف السلف ، و إنمـا هو دفاع عن الفلاسفة ، وعن غرور العقل ، بما لا مبرر له .

وذلك هو الأمر الذى عنيناه بقولنا : إن الشيخ محمد عبده قد سما بالعقل إلى شأو لا يبلغه ، واقتحم به مضايق ، لا يقوى على سلوكها .

⁂

واعود إلى مناقشة الشيخ محمد عبده ، فى باقى النقاط الأربع التى ذكرها فى مناقشة : الجلال الدوانى ، فأقول : إنه :

أولا : [يعجب لهذا المحقق - يعنى الدوانى - كيف نسب هذا القول - يعنى قدم الأنواع - للفلاسفة على الإطلاق ، مع أن منهم من صرح بنفى لزوم قدم النوع ، كالشيخ الرئيس ، واحتج على ذلك فى كثير من كتبه ، وتبعه على ذلك الجم الغفير منهم . **أى ،**
ـــ والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعى ، لم يـكن مصرحا فى أقوالهم] .

ولعل الشيخ محمد عبده كان قد تفضل فذكر اسم واحد من كتب ابن سينا الـكثيرة التى يقول : إنه احتج فيها على نفى لزوم قدم النوع .

أو لعله كان قد تفضل فذكر أحد هذه النصوص ، التى يحتج فيها ابن سينا على نفى لزوم قدم النوع .

إنه لو فعل ذلك ، لحول تيار الفـكر الذى يتجه كله إلى إسناد القول بقدم النوع إلى ابن سينا .

إن الحديث عن التسلسل فى أى كتاب من كتب العلم التى تعالج شرح التسلسل ، يقوم على التمثيل له بالنفوس الإنسانية عند ابن سينا ، حتى أصبح كأنه من البديهى عند المؤلفين أن ابن سينا قائل بقدم النوع الإنسانى .

---

(١) ص ٥٠

حقا ؛ إن أخطاء قد تشتهر حتى تصبح كأنها صواب ، فليست الشهرة دائما دليلا على الحق . ولكن لو أن الأمر كان كما ذكر الأستاذ الإمام من أن ابن سينا ، قد استدل فى كثير من كتبه على نفى قدم النوع ، لما ساغ لرأى غير هذا أن يشتهر .

وفضلا عن ذلك فإن ابن سينا يقول فى كتابه «رسالة أضحوية فى أمر المعاد» مايلى:

« وأما من جعل الروح باقية ، فله أن يجعل مصرف الثواب والعقاب إليها ، وهى باقية بعينها ، ولا يكون تجدد البدن عليها إلا كتجدد شىء من الأعراض على جوهر قائم .

ولكن مذهبهم لا يستقيم إذ تقدم فعرف أن المادة الموجودة للكائنات ، لاتفى بأشخاص الكائنات الخالية إذا بعثت] [1] .

والفقرة الأخيرة ،تعنى أن المادة محدودة،فلا تفى بأجسادٍ بعدد الأرواح البشرية، لو أن الأجسام تبعث .

وفى هذا ما يرجح هذا الرأى المشهور .

فأين إذن هى النصوص،الذى احتج بها ابن سينا على نفى لزوم قدم النوع الإنسانى؟

⁂

وما أظن أننى بحاجة إلى أن أقول للشيخ محمد عبده ، إنه لا يسوغ للباحث أن يستمد أفكار ابن سينا من أى كتاب له يقع فى اليد ، بل إن مستمد أفكار ابن سينا كتب خاصة ، نبه عليها ابن سينا نفسه .

وقد رأينا كيف يصرح ابن سينا فى كتابيه « النجاة » و « الشفاء » بالبعث الجسمانى ، ثم فى كتابه « رسالة أضحوية فى أمر المعاد » ينفيه نفيا باتا قاطعا .

ولقد صرح ابن سينا نفسه ، بالتفريق بين كتبه فى هذا الشأن ، فقال فى فاتحة كتابه « الشفاء » مايلى :

---

(١) ص٥٢ .

[ولى كتاب غير هذين الكتابين ـ يعنى كتاب «الشفاء» وكتاب «اللواحق» ـ أوردت فيه الفلسفة على ماهى فى الطبع ، وعلى مايوجبه الرأى الصريح الذى لايراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ، مايتقى فى غيره ، وهو كتابى فى « الفلسفة المشرقية » .

وأما هذا الكتاب ـ يعنى الشّفاء ـ فأكثر بسطا ، وأشد مع الشركاء من المشائين ، مساعدة .

ومن أراد الحق الذى لا مجمجة فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب ، ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما ، إلى الشركاء ، وبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له ، استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب ـ يعنى الشفاء ـ . . .][1] .

فهذا هو الوزن الصحيح لكتب ابن سينا ، وهذه أقدارها عنده .

فلا يحق لنا أن نخلع عليها قداسة من عند أنفسنا ، تجرنا إلى خطأ فى التقدير ، وإلى خطأ فى الاستنباط .

وواضح أن ابن سينا يبرز ميزتين فى كتاب « الشفاء » .

الأولى : هى قوله :

[ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما ، إلى الشركاء] .

ومعنى هذا القول : أن ابن سينا يقول فى كتاب « الشفاء» أقوالا مجاراة لقوم ، يسميهم الشركاء ، وشركاؤه فى هذا الكتاب ـ كما هو واضح لمن قرأه ـ ليسوا هم المشائين وحدهم ، ولكن لعلماء الكلام نصيب فى هذه الترضية .

والثانية : هى قوله :

[وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر] .

ومعنى هذا القول ، أن ابن سينا يذكر إلى جانب القول الذى يراعى فيه ترضية شركائه ، ما يشير إلى رأيه الحق فى المسألة .

(١) ص ١٠ جزء المدخل إلى المنطق نشر المطبعة الأميرية سنة ١٩٥٣ .

وقد مر بنا تصريحه الصريح بالبعث الجسمانى ، ومر بنا قوله بعد ذلك :

[وكذلك يجب ـ أى على النبى ـ أن يقرر عندهم ـ أى البشر ـ أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ، ويتصورونه .

وأما الحق فى ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمرا مجملا .

وهو أن ذلك شىء لاعين رأته ، ولا أذن سمعته] .

هذان عرضان لمسألة واحدة فى نفس كتاب الشفاء :

أحدهما : صريح واضح .

والآخر : رمز وإشارة .

ففى ضوء ماذكره ابن سينا نفسه .

يفهم القول الصريح على أنه ترضية للشركاء .

ويفهم الرمز والإشارة ، على أنهما رأيه الحق فى المسألة .



فعلى هذا ـ وعلى فرض أن ليس لدينا كتب أخرى ككتاب « رسالة أضحوية فى أمر المعاد » الذى نقلناه منه تصريح ابن سينا تصريحا باتا قاطعا ، بنفى عودة الأجسام إلى الأبدان ـ لو قيل : إن الحق عند ابن سينا أن الأجسام لا تبعث ، لم يكن هذا القول بعيدا عن الصواب ، أولا يكون من حق الأستاذ الإمام أن يقول إن ذلك استنباط ، واستنتاج لا يغنيان شيئا إلى جانب تصريحه الصريح بالبعث الجسمانى .

فإن هذا القول من الإمام إما أن يكون تعصبا لابن سينا ، وهو ما نجل الأستاذ الإمام عن أن يقع فيه وهو قد أقام ضد التعصب العلمى حربا لاهوادة فيها ، كما سنشير إليه فيما بعد .

و إما أن يكون عن عدم إحاطة بكتب ابن سينا المتعددة ، ومنهجه الذى لابد لدارسه أن يسير على هداه .

وهو ما نجل قدر الأستاذ الإمام عن أمثاله أيضا .

والذى أستطيع أن أقوله : إن ذلك موقف غير مفهوم من الأستاذ الإمام .

☆☆☆

ثم يقول الأستاذالإمام بعد ذلك :

[وواعجبا . . . ! ! كيف إن الشارح فيما تقدم – فى مسألة الوعد والوعيد قد جعل جميع الأخبار إنشا آت ، للتهديد والترغيب ، ثم جاء ههنا وسد باب التأويل ، كأنه العالم يحكم ما يريد] .

وحقا ، إن الشارح قد قال ذلك ، ولـكن الأستاذ الإمام ، لم يرض له الإسراف فى التأويل ، وكان مما قاله ، الإمام ، عن قول الشارح هذا القول :

[هذا الـكلام فى غاية البرودة ، مخـالف للذوق والعقل والشرع ، ورمى بغير برهان . . يؤدى إلى عدم الاعتقاد باليوم الآخر ؛ إذ كل ما جاء فيه ، فهو من قبيل التهديد والإرهاب .

وأقبح منه قول من قال : بما يوجب جواز الـكذب عليه تعالى .

وأرباب هذه المقالات ، قد فتحوا ، على أنفسهم أبواب الـكفر والجهالة ، وهموا بتجويز تـكذيب الشرائع ، لمصالح توهموها ، وأغراض حصلوها .

ولقد ضلوا ، وأضلوا غيرهم ، من القاصرين ، بأن سموا أنفسهم « أهل السنة » وقد برئت منهم السنة وصاحبها .

نعوذ بالله من الجهل ،وحب رئاسة الزور ،وقول الفجور ، والأخذ بأطراف الغرور.

وما أدرى ؟ لم لا يكون الإنسان عبدا للحق والبرهان ، ومحط نظره التنزيه والتقديس ؟ و يترك العصبية وحمية الجاهلية ؟ .

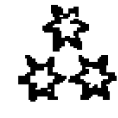
وليت شعرى ؟ ! ما ظنهم برب العالمين و بكلامه القديم ؟ حيث يتصرفون فيه بمقتضى أهوائهم ، ويخبطون خبط عشواء ؟ .

سبحانك !! ما قدروك حق قدرك ، وما عرفوك حق معرفتك ؟] .

وهب أن الشارح قد قال ذلك ، فهل هذا بمسوغ للأستاذ الإمام أن يرى أن لابن سينا الحق فى أن يسلك مسلك المفوضين السلفيين فى خصوص مسألة بعث الاجساد ، فى حين أن منجهه العام يخالف منهج السلفيين كل المخالفة ؟ .

إن المسألة ليست مسألة أنه ما دام أن الشارح قد أباح لنفسه أن يسرف فى أمر ، فلا على ابن سينا أن يسرف هو أيضاً مثله .

ولكن المسألة ، هل تأويل ابن سينا هذا هل هو مقبول ؟ وقد أبنَّا فيما سلف أن لجوء ابن سينا إلى مذهب السلفيين المفوضين فى خصوص هذه المسألة ، هو نشوز فى منهجه الذى جرى عليه ، فى مجموعة أفكاره ، فهو بالتحايل أشبه منه بإحقاق الحق .



ثم قال الأستاذ الإمام بعد ذلك :

[ورابعا : أن هذا الشارح ، قال فى رسالته « الزوراء » : بقدم العالم ، بالشخص ، فضلا عن النوع ، فكيف ساغ له التكلم بمثل هذا الكلام ، فى هذا الكتاب ؟ .

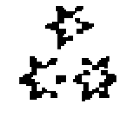
فإن قال : لكل مقام مقال ، فللحكماء مثل هذه المقالة] .

وقد كان المنظور من الشيخ محمد عبده ، وقد عرف عنه عدم المحاباة فى قول الحق ، أن لا يجعل لقول الشارح بمثل مقالة الفلاسفة ، دخلا فى مجال الكشف عن الحقيقة .

لقد قال الشارح : إن القول بقدم الأنواع ، يقتضى إنكار بعث الأجساد . فعلى من يتدخل فى هذا النزاع أن لا يقول للشارح ، لم تقول ذلك ، وأنت نفسك قد قلت

بقدم الأنواع ، إن كان قصد من يتدخل فى هـذا النزاع أن يـكشف عن الحق ، نعم لو كان غرضه أن يجادل ، وأن يسكت خصمه ، دون رعاية للوقوف على جلية الحق ، فلا بأس عليه أن يفعل ذلك .

ومقام الأستاذ الإمام أجل عندنا من أن يكون همه الجدل والانتصار على الخصم بأى طريق .



وأنتقل بعد هذا إلى صعوبة أخرى من شأنها أن تصادف من يقف مثل موقف الشيخ محمد عبده . فإن الشيخ محمد عبده ، لو كان باحثا حرا طليقا من كل قيد ، كما هو شأن كثير من الباحثين ، لهـان الأمر ، ولـكنه باحث يجد نفسه مضطرا إلى أن يرضى العقل والنص معا ، كما هو شأن المفـكرين الإسلاميين .

إن أمثال الشيخ محمد عبده ممن وجدوا أنفسهم مضطرين لأن يرضوا العقل والنص معا؛ لأن العقل واجب الاحترام ؛ ولأن النصوص قد ثبتت عندهم بطريق مأمون من الخطأ .

والذين وقفوا موقف الشيخ محمد عبده هذا انقسموا إلى فرقتين : فرقة تبعت العقل وانتهت معه إلى حيث انتهى ، ثم بعد ذلك نظرت إلى النص ، فإن وجدته متمشيا مع ما انتهى إليه العقل ، حمدت الظروف ، واطمأنت إلى نتيجة عملها .

وإن وجدته غير ذلك ، لم تجد صعوبة فى أن تحمل النصوص حملا على أن تنزل عند إرادة ما ساق إليه العقل . رضيت النصوص ذلك ، أم أبت .

وفرقة : اتخذت من النص بداية عملها ، ففهمتها فى محيطها النصى ، واطمأنت إلى صواب ما فهمت ، ثم بعد ذلك ، إذا وجدت من يقول : [هذا يخالف العقل] .

التمست مبررات من العقل لتأييد ما فهمته من النص .

وفى كلا الفريقين انحياز إلى طرق : فى الأولين انحياز إلى جانب العقل ، وفى الآخرين انحياز إلى جانب النص .

والصواب عدم الانحياز إلى أحدهما ، والانتفاع بكل منهما فى حدوده ، دون إفراط أو تفريط .

والحق الذى تنشرح له نفس المنصف أن العقل والنص كلاهما من الله ، وكلاهما يهدف لهداية البشر . ولو كان فى العقل وحده غناء للنوع البشرى ، يهديه إلى غايته من الوجود ، لم يكن هناك حاجة إلى النصوص .

ولو أمكن أن تفهم النصوص الإلهية بدون عقل ، لكان فى إنزال النصوص غناء عن خلق العقل فى الإنسان .

إنهما متكاملان ، لا غناء لأحدهما عن الآخر ، كالماء والطعام للإنسان .

هما ضروريان له ـ لا متعارضان متعاندان ـ كل بنسبة خاصة ؛ والإنسان الذى يأخذ من كل منهما بقدر حاجته يرعى صحته ولا يفسدها ، وأما الذى يأخذ من أحدهما دون أو أزيد من حاجته يضر نفسه .

فأين من هذه المشكلة كان موقف الشيخ محمد عبده ؟ .

إن الذى لا شك فيه عندى أن الشيخ محمد عبده ، قد تحيف من حق النصوص ، وبالغ فى تقدير قيمة العقل ، والكتاب كله شواهد على هذا الذى أذهب إليه .

ومن أبرز هذه الشواهد ، موقفه من مسألة البعث الجسمانى ، الذى قد فرغنا من عرض رأيه فيها ، منذ قريب .

***

والشيخ محمد عبده شريك بارز بين الشركاء فى هذا الكتاب ، ويشتد بروزه ، حين تشتد الأزمة ، وتستغلق المشكلة ، وهذا شأن الشجاع المقدام ، .

ومسألة علم الله بالكون ، لعبت فى هذا الكتاب دورا ، من أعنف الأدوار وأطولها ، ولقد كان ابن سينا محورا دار حوله الأخذ والرد فيها .

ولقد تحدثت عن هذه المسألة ـ فى مقدمتى لكتاب « الإشارات والتشبيهات » ، طبع دار المعارف ـ وناقشت رأى الشيخ محمد عبده ، ورأى ابن سينا فيها ، وذكرت فى ذلك كلاما طويلا ، لا أحب أن أعود إلى تكراره هنا ، .

والذى أريد أن أقوله هنا ، هو شىء لم أقله هناك .

ذلك أنهم يروون أن أرسطو أنكر علم الله بالعالم .

ويروون أن ابن سينا قال بعلم الله بالكليات من العالم ، دون الجزئيات منه .

ويأبى قوم — منهم الشيخ محمد عبده — أن ينسب إلى ابن سينا القول بانكار علم الله بالجزئيات .

ويؤيدون مذهبهم هذا بأن الله عند ابن سينا — علة للعالم .

[والعلم بالعلة علما تاما] ، يقتضى العلم بالمعلول ؛ لأن العلم بالعلة علما تاما يقتضى العلم بجهة كونها علة لمعلولاتها ، ويلزم من ذلك العلم بمعلولاتها .

وسواء صح ذلك ، أو لم يصح ، فقد رضى الشيخ محمد عبده ، أن يكون هذا هو طريق علم الله بالعالم ؛ فإن العالم كله معلول له ، بعضه بالمباشرة ، وبعضه بالواسطة وهو يعلم ذاته علما تاما ، فلا بد أن يعلم العالم عن هذا الطريق .

وعندى أنه إن كان هذا يصلح دليلا لإثبات علم الله بالعالم كله ، فهو يصلح فى الوقت ذاته ، ردا على أرسطو الذى يثبت علم الله بنفسه ، وينفى علمه بالكون ، إن كان يزعم أرسطو أن علم الله بنفسه علم تام ؛ فإن من تمامية هذا العلم أن يعلم جهة كونه علة ، والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول — كما يقول ابن سينا — حتى لو جرينا على أنه علة محركة للعالم ، عن طريق الشوق ؛ فهو على أية حال علة .

وكأنى أشعر بأن قول ابن سينا : إن العلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول ، إن لم يقصد به الرد على أرسطو ، فهو يقصد به الجرى فى إثره ، واستكمال الشوط الذى بدأه ، ولم يكمله .

فكأنه يقول : ما دام الله علة للعالم — بأية صورة من صور العلل — وهو يعلم نفسه .

فالعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . فهو يعلم العالم .

وسواء جعلنا صنيع ابن سينا ، تكميلا لصنيع أرسطو ، أو نقدا له ، فالذى يعنينى

هٰهنا أن الشيخ محمد عبده ، قد رضى أن يكون هذا الطريق طريقا صحيحا ـ إن لم يكن الطريق الوحيد ـ لإثبات علم الله بالعالم .

وعندى أن هذا الطريق ، فى إثبات علم الإلٰه بالعـالم ، طريق لا يضع علم الله فى المـكان اللائق به من الكمال .

ففرق كبير ـ فى نظرى ـ بين أن يعلم الله زيدا من الناس ؛ لأنه (أى زيد) موضوع يمكن أن يتعلق به العلم المحيط الشامل ، فهو يعلمه ابتداء لمجرد أنه يصلح أن يكون موضوعا لأن يتعلق به العلم ، أى يصلح أن يكون موضوعا للإدراك .

و بين أن ينساق إليه علم الله عن طريق الربط الذى يربطه بالإلٰه ، وهو طريق العلية والمعلولية ؛ إن هذا الطريق يشبه أن يكون فيه تراخ وفيه بطء وفيه ترتب ؛ إن العلم بزيد عن طريق العلية والمعلولية موقوف على :

أن يعلم الله ذاته .

وأن يعلم من هذه الذات ، أنها علة لزيد .

ثم بعد ذلك يعلم زيدا .

إن مثل ذلك ، مثـل من ينظر فى نفسه ، أولا ، فيعرف أنه ـ كسائر أفراد نوعه ـ لابد أن يكون قد خلق من ذكر وأنثى قد التقيا على نحو خاص ، فيبحث عن هذا الذكر وتلـكم الأنثى ـ أبويه ـ فيعرفهما .

فهو قد عرفهما عن طريق معرفة نفسه ، التى تأدت به إلى أن له أصلا نشأ منه ، فعرف هذا الأصل عن طريق معرفته نفسه .

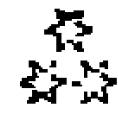
هذه المعرفة بطبيعة الحال ، غير المعرفة التى تتجه مباشرة لهذا الأصل ، لا لأنه أصل ؛ بل لأنه كائن يصلح موضوعا للعـلم ، فيعرفه العلم كـكائن ويعرف فيه أنه أصل ، عن طريق معرفة أنه كائن ؛ لأنه سيعرفه من جميـع وجوهه ، ومن وجوهه أنه أصل .

إن معرفة الإلٰه للعالم عن طريق معرفة الإلٰه نفسه تكاد تشبه معرفة الصبي الأعمى بباب منزله عن طريق خيط يربط والده أحد طرفيه في يده ، والطرف الآخر في باب المنزل ، فهو إذا جذب الخيط وسار في اتجاهه ، وطوى ما يتجمع لديه منه على يده ، وصل إلى باب منزله .

وهذه المعرفة تخالف معرفة المبصر الذي يفتح عينه فتقع على الباب الذي لا يربطه به خيط ، وإنما ربطه به علاقة الانكشاف الذي كانت نتيجة للعين الباصرة ، وللباب الذي يصلح أن موضوعا لرؤية هذه العين الباصرة .

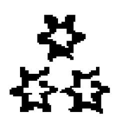
وقد يمكن للشخص المبصر أن يبصر باب الدار ، عن طريق الاتجاه ببصره نحوها ، وعن طريق حبل يصله بها ، فيتابع اتجاه الحبل حتى يقف عند التقائه بباب الدار .

فهما طريقان . وعندي أن يبصر الإنسان الدار ؛ لأنه مبصر ، ولأن الدار موضوع للإبصار ؛ أكمل من أن يبصرها لأن حبلا يصله بها ، فيتابع هذا الحبل ببصره حتى ينتهي به عندها .



ومهما يكن من أمر هذا الطريق الذي اختاره ابن سينا ، وتابعه عليه الأستاذ الإمام ، فإنه استكمال للطريق الذي بدأه أرسطو .

ولعله واضح لكل منصف أن قول من يقول : إن الله يعلم العالم ، لأن له صفة بها تنكشف له الأشياء ، والعالم موضوع لهذا الانكشاف ، فهو يعلمه لذلك ، أليق بكمال الله ، وأبعد من التكلف .



ومن مفاخر الشيخ محمد عبده أنه أراد أن يضع أساسا — في المحيط الأزهري — للون من ألوان البحث يقوم على إنصاف الرأي وإنصاف قائله ، مهما تكن صلتنا

بهذا القائل ، وعلى استهجان الرأى الباطل ، وخذلان قائله ، مهما تكن أيضا صلتنا بهذا القائل .

وقد تراءى للشيخ محمد عبده أن التجاء العالم لفرقة بذاتها ، يلتزم بكل مايصله عنها ، سواء فى ذلك ما أيده البرهان ، وما أعوزه البرهان ، عصبية علمية ، شر عند الله من عصبية الجاهلية التى حاربها الإسلام وأنكرها أيما إنكار .

والشيخ محمد عبده على حق فيما يقول ، فإن للتعصب أخطاره السيئة على الحق ، إنه لايساعد على كشفه ، ولا يعين على نصرته ، وهو فى الوقت ذاته يتطلب جهوداً تبذل لتمكين الرأى المتعصب له من أن يجد له بين الآراء المعتبرة مكاناً .

ومن أمثلة ذلك بحث معنى [الغيرين] الذى ورد ، ذكره بمناسبة الحديث عن صفات الله تعالى ، وأنها إذا كانت زائدة ، فهل تكون قديمة أو حادثة ؟ وهل تكون واجبة بالذات ، أو واجبة بالغير ؟ وقيل على بعض هذه الاحتمالات إنه يلزم أن يكون غير الله قديما ، أو واجبا ، فاضطر أصحاب فكرة زيادة الصفات ، أن يفسروا [الغيرين] ليبينوا أن معناها أنه لاينطبق على صفات الله ، حتى لايلزم من قدمها ، أو وجوبها ، أن يكون هناك قديم ، أو واجب غير الله .

ولقد اقتضى تفسير [الغيرين] هذا ، مجالا واسعا فى الكتاب ، وتطلب إيراد ورد اعتراضات ، وصل الأمر فى عسرها وصعوبتها ، إلى أن تنوسى إلى جانبها الموضوع الأصلى ، والمشكلة الأساسية .

وبالرغم من أن الأمر قام فى بحث معنى [الغيرين] على وضع خاص ابتكره أصحاب نظرية زيادة الصفات ، فإنهم لم يستطيعوا أن يجدوا له تحديداً واضحاً يخلصهم من ورطة أن يكون [غير] الله قديما ، أو واجبا .

على أنه لو سلم لهم ما أرادوه ، لم يكن فى ذلك مايصحح التزام الغير به ، لأنه وضع خاص ، ليس له من عقل أو نقل ، مايجعل له صفة الإلزام .

ومناط الأمر فى ذلك يرجع إلى تعبير ورد عن الشيخ الأشعرى ـ رحمه الله تعالى ـ

فاتخذ منه بعض الأصحاب أساسا لتعريف [الغير] تعريفا يرون أنه من الضرورى أن يلتزم به غيرهم ، على الرغم من أنه لم يسلم لهم التعريف ، ولم يصح لهم ولا عندهم ، بعد طول محاولة وشديد عناء .

وفى هذا يقول الأستاذ الإمام ـ بعد أن سبح معهم فى آفاق من الخيال فسيحة وصور ما قالوه بعبارات سديدة ، ولم يترك شيئا مما قالوه ، وخيل لهم ، إلا حكاه حكاية الفاهم المتعمق .

[قلت : فهلا كان لـ [الغير] عندكم معنى يصح تحصيله ؟ ! فإن لم يكن كذلك فقولوا ـ من أول الأمر ـ :

« الغيران » : ماليسا بصفة مع موصوف ، وجزء مع كل .

وإذ كان كما ذكر الشارح ، فتعريف الأشعرى الذى ذكره أولا كاف ، فى هذا الغرض ، فإنه قاض بأن الصفة اللازمة ، مع موصوفها ليسا بغيرين ، وهو المطلوب الفرار به من تعدد القدماء .

فما الداعى لنقضه ؟

ثم الذب عنه ؟

ثم الاعتراض على غيره ؟

ثم العدول ؟

والعدول عن العدول ؟

وغير ذلك من التكلفات ؟

ثم أنت ترى أن هذا تخصيص ، وتفسير لـ « الغير » بمجرد الرأى .

وأخذ بما يصحح اعتقاد المعتقد بهواه ، من غير أن يعرض على العقول النقادة .

وقول فى الإطلاقات اللغوية والشرعية ، بالرأى .

وهو ليس من شأن حماة الدين ، وحراس عقائده .

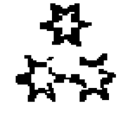
ومن لم يصده عن هواه عقل ولا صريح شرع ، بل يحتقر شهادة العقل ، ولا يبالى بصريح الشرع ، فالكلام معه ضرب من العبث .

ومن الورع تركه يعبث بنفسه ، حتى يموت فى هوسه .

أيليق بعاقل أن يشتغل بالكلام فى « الغيرين » على النحو الذى مرّ بنا ؟ ليدافع عن لفظ صدر عن غير معصوم ، بدون التفات إلى ما يلزمه ؟

هذا ضعف فى الدين ، وعدول عن طريق اليقين ، لا يحسن بالذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه .

والله الهادى إلى الصراط المستقيم] .



حقيقة ، إن العالم بالمعنى الصحيح ، والتقى بالمعنى الصحيح أيضاً ، ينبغى أن لا يغفل عن المنهج السامى الذى رسمه الله نفسه للعلماء ، إذ قال ـ عز من قائل ـ :

[ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ] .

وحسب هذا المنهج فخارا أن يقول الله فى أصحابه :

[أُولَٰئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَاهُمُ ٱللَّهُ ، وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُوا ٱلْأَلْبَابِ] .

وقديما قال الإمام الغزالى :

[اعرف الحق تعرف أهله ، واعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال] .

ويجد قارئ كتابنا هذا ، تأوهات للشيخ محمد عبده تنبعث منه بين وقت وآخر ، كلما رأى جهود العلماء ، مبذولة لتبرير أقوال لأناس مثلهم كل مالهم من الفضل أنهم سبقوهم فى الزمن ، ولكنهم ليسوا معصومين ، ولا يستحيل عليهم الخطأ ، لا عقلا ، ولا شرعا .

إن الشيخ محمد عبده يريد للباحث فى عقائد دين الإسلام ، الذى نفاخر بأنه الدين الفطرى ، الذى يناصر كل حق ، ويناكر كل باطل ـ يريد الشيخ محمد عبده

للباحث فى عقائد هذا الدين ، أن لا يتكلف له أمورا ليست منه ، ولا ضرورية له ، و إذا رأى غيره صنع ذلك فليتبرأ منه ، وليرَ أن سبقه الزمانى ليس مبررا لضرورة التزامه برأيه والذب عنه ومهاجمة ما يخالفه .

إن الدين الإسلامى بسيط ، وقوته فى بساطته ، فتعقيده بالتكلفات ، خروج عن طبيعته .

والدين الإسلامى واضح ، وعظمته فى وضوحه ، فلنخلص عقائده من كل غموض يراد إلحاقه به .

ولقد جنى المسلمون ويلات فى كثير من العصور من جراء عصبيات حمقاء كان ينزع إليها بعض ذوى الغرض ، أو بعض الجهلاء .

وللتعصب مظهران :

أحدهما : مناصرة من ينتسب إليه المرء .

وثانيهما : مهاجمة خصوم من ينتسب إليه المرء ، ورد أقوالهم بالحق و بالباطل ، والتشنيع عليهم كذلك وقد يصل الأمر فيه إلى حد التدليس ، أو تحريف الأدلة

وقد يتصف المرء بواحدة من هاتين الظاهرتين ، وقد يجتمعان فيه .

ومن أخطار الظاهرة الثانية ، الجناية على العلم وطمس معالمه ، ولعل ضياع كثير من كتب الفرق الإسلامية ، وتشويه آرائهم أثر من آثار هذه الظاهرة .

[وقديما رمى الغزالى علماء الكلام ، بأن آراء خصومهم فى كتبهم ، ليست صورة صحيحة من هذه الآراء ، كما هى عند أصحابها ، وهذا ليس شأن الباحث المنصف ولا الباحث ، الواثق من نفسه ، ولا الباحث الذى ينشد الحق]

وما أغنى الإسلام عن أن يكون حماته ، غير منصفين وغير واثقين بأنفسهم ، وغير مقدرين للحق ، وجاعلين بلوغه هدفهم .

قال الإمام الغزالى فى كتابه المنقذ من الضلال [1] :

[ثم إنى ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام ، بعلم الفلسفة ، وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلمهم فى أصل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على مالم يطلع عليه صاحب العلم من غول وغائلة ؛ وإذ ذاك يمكن أن يكون مايدعيه من فساده حقا .

ولم أر أحدا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك .

ولم يكن فى كتب المتكلمين من كلامهم ، حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة الفساد والتناقض ، لا يظن الاغترار بها ، لعاقل عامى ، فضلا عمن يدعى دقائق العلوم] .

ولست أدرى ، إذا كان ما قاله الغزالى حقا ؟ أم هو قول الرجل يقدم على عمل جليل فيباهى بنفسه ، ويهون من عمل السابقين عليه ؟ .

وإذا صح ما قاله الغزالى عن علماء الكلام ، وكان الحال على ما ذكره ، وقد كان حديثه عن علماء عصره ، وعلماء ما قبل عصره هكذا ، فماذا عسى يكون الحال بعد ذلك ؟ وقد انحطت الهمم ، وتضاءلت العزائم ؟ وانصرف الناس عن البحث والابتكار والتجديد ، إلى الاختصار ، والحفظ ، والتقليد .

إن الأمر الذى لا شك فيه ، أن كثيرا من كتب متأخرى علماء الكلام ، جافة ، معقدة ، عاجزة عن أن تصل بالقارئ ، إلى نهاية يرتاح إليها ، ووثوق يدخل على نفسه ؛ إنها مناقشات بيزنطية ، سوفسطائية ، يضيع فيها الوقت سدى ، ويبذل فيها الجهد عبثا .

خذ مثلا كتاب « العقائد النسفية » .

---

(١) ص ٨٤ طبع دمشق سنة ١٩٣٩ .

واقرأ فيه بحث « زيادة الصفات على الذات » تحس بالجفاف ، والجدب ، والإبهام ، والخفاء .

إنه يدعى أن الصفات زائدة على الذات ، ولها وجودا [redacted] غير وجود الذات ، كما هو المشهور عند الأشاعرة .

ثم يستدل على ذلك بصدور هذا الكون المنظم عنه ، كأنما النزاع فى قضية هل هو عالم ، أو جاهل ؟ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرا .

فإن قضية صدور العالم المنظم عنه ، لا تثبت أكثر من أنه عالم ، لا جاهل .

ولا تمس من قريب أو من بعيد ، قضية النزاع ؛ فإن صدور العالم المنظم عنه ، يصح أن يصدر عن عالم يعلم بصفة زائدة على الذات ، كما يصح أن يصدر عن عالم يعلم بنفس الذات .

فانظر كيف يصدر هذا عن عالِم مؤلِّف يقدم كتابا للناس ، مشتملا على قضايا ، وأدلة تثبت هذه القضايا .

وانظر كيف يقنع الأزهر بمثل هذا الكتاب حقبا طويلة ، لا يحس ضجراً من أسلوبه المعقد ، ولا من أدلته المنقطعة الصلة بدعاواه .

ولا أحب أن أثقل على القارىء بسرد باقى أدلته التى يثبت بها دعوى أن صفات الله زائدة على ذاته ، فهى أدلة ركيكه ينبو عنها الذوق والعقل .

ولكنى أنتقل به — رغم ما فى الأمر من ثقل أيضاً — إلى مناقشة يديرها بين أهل السنة والمعتزلة ، فى موضوع وجوب الصلاح والأصلح على الله .

يقول : [وما هو الأصلح للعبد ، فليس بواجب على الله تعالى ، وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا ، والآخرة] .

والإلزام بكفر الكافر لإثبات أن الأصلح للعبد ، ليس بواقع ، غفلة عن مذهب المعتزلة الذى يقول بأن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية .

والكفر ، بلا شك ، منها .

فالمعتزلة حين يقولون بوجوب الأصلح ، يعنون - من غير شك - ما يكون من فعل الله متعلقا بشئون العبد ، كالإيجاد ، وخلق العقل ، والرزق ، وما إلى ذلك .

أما فعل العبد الاختيارى ، الذى هو من خلق العبد وحده ، عند المعتزلة ، فلا يصح أن يدخل فى نطاق ما يكون واجبا من الله ، عند من يقول بوجوب شىء من الله .

كذلك ، إدخال العذاب فى الآخرة فى مجال إلزام المعتزلة بأن الأصلح غير واقع ، فكيف يكون واجبا ، غفلةٌ عن أن العذاب فى الآخرة نتيجة الكفر الذى هو فعل اختيارى للعبد ، وليس فعلا لله ، حتى يكون واجبا ، أو غير واجب عليه .

وأما الإلزام بالعذاب فى الدنيا ، لإثبات أن الأصلح غير واقع بالنسبة للعبد المعذب فى الدنيا ، فكيف يكون واجبا ، ولا يقع ؟ فهو غفلة عن باقى أصول المعتزلة التى توجب للعبد ، العوض على الآلام والمصائب .

فمبدأ العوض على الآلام ، منضما إلى وجوب الأصلح ، يفيد أن الواجب للعبد ، إما إعطاؤه ما يستقيم به أمر حياته فى الدنيا .

أو تعويضه ، عما يفوته من هذه الأمور ، تعويضاً مناسبا فى الدار الآخرة .

فالاحتجاج بالشخص المعذب فى الدنيا ، على أن الأصلح له لم يتحقق ، غفلة عن الصورة الكاملة للمذهب ، ووقوف عند جزء واحد من أجزاءها (١) .

وهكذا يمضى الكتاب فلا هو يصور المذهب الذى يناصره ، تصويرا يحبب القارئ فيه ، ويقنعه به .

ولا هو يصور مذاهب الخصوم الذين يخالفهم تصويرا مفهوما .

---

(١) إن كتابا كبيرا من كتب المعتزلة ، هو [المغنى] لـ [القاضى عبد الجبار] يعد الآن للطبع والنشر ، ويرجى أن يجد الباحثون ، فى نشره ، ما يصوب كثيرا من الأخطاء الشائعة عن المعتزلة.

إن علم الكلام ـ بهذه الصورة التى تبدو فى أمثال هذا الكتاب ـ أشبه بأنقاض بيت تهدم ، فهو يحتاج إلى تخطيط جديد ، ولبنات جديدة ، و بناء جديد .

إن التخلص من التعصب الأعمى ، والإخلاصَ للعلم ، والحقِّ ، والاهتمامَ من المسئولين الذين يمكنهم أن يوفروا للباحثين الوقت والمال ، كل أولئك هو الوسيلة الوحيدة للنهوض بهذا العلم ، الذى أصبحت دراسته بصورته الراهنة ، لا تستحق الجهد الذى يبذل فيها .



وللشيخ محمد عبده رأى فى برهانى التطبيق والتضايف لإبطال التسلسل ، لاأعرفه لغيره إنه يخالف به المعروف عن الفلاسفة والكلاميين معا .

وقد استخدم الفلاسفة هذين البرهانين لابطال التسلسل ، بغية إبطال تتابع العلل والمعلولات إلى مالا نهاية .

واستخدمهما الكلاميون لإبطال تتابع الحوادث فى الماضى إلى مالانهاية .

وغاية كل فريق إثبات وجود الواجب :

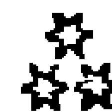
الفلاسفة يثبتونه عن طريق وقوف سلسلة العلل والمعلولات ، عند علة أخيرة ، لا يكون لها علة .

والكلاميون يثبتونه عن طريق حاجة أول الحوادث إلى محدث لا يكون حادثا

ولما أفسد الشيخ محمد عبده الطريقين ، وجد نفسه مضطرا إلى أن يشير إلى طريق آخر لإثبات وجود الله ، يكون غير متوقف على برهانى التطبيق والتضايف .

ومناقشة الشيخ محمد عبده للفلاسفة والكلاميين فى أمر هذين الدليلين تشهد له بطول باع ورسوخ قدم فى العقليات .

ودليله ـ غير المتوقف على نظرية استحالة التسلسل ـ على وجود الله ، يشهد له بعقل مشرق ، ونفس صافية ، وعبقرية خصبة .



ويمكن أيضا أن يعزى إلى الشيخ محمد عبده ـ كشىء جديد ـ مناقشته للفلاسفة فى قدم العالم، وإثباته لحدوثه بعد أن ناقش كل أدلة المتكلمين التى ساقوها، لإثبات حدوثه، والتى ساقوها لفساد القول بقدمه، وبيّن عدم غنائها.

وبعد فالكتاب دسم كل الدسامة، بعيد عن المناقشة اللفظية، التى تضنى ولا تفيد، يتسم بحرية فى القول، وجرأة فى إبداء الرأى، وعدم تهيب من مخالفة المألوف.

يرسم طريقاً رحباً أمام القارئ الذى أضناه الجمود، وأسقمه الجدل اللفظى، وبات يتلهف إلى أفكار يشد أزرها الدليل.

ولست أدعى أنى قد قلت عنه كل ما ينبغى أن يقال؛ فقد طلبته المطبعة وأنا مشغول بأعمال واجبة، لا سبيل إلى التخلى عنها، فكنت أختلس فترات قصيرة لأتيح فرصة الاسترسال والتعمق أخط فيها شيئا من هذه السطور، ويشهد الله أنى لم أجد من الوقت ما أقرؤها فيه بعد كتابتها، فكتبتها ولم أراجعها، مقتنعا بما يقال من من أن شيئا خير من لاشىء.

وإذا لم أقدم شيئا ذاغناء، فحسبى أنى أردت، وإنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى.



ثم ... أستميح القارئ عذراً، أن أقدم له بعض ملاحظات سنحت لى، وأنا أعد الفهرس الخاص بنصوص الشيخ محمد عبده.

إنها ملاحظات رأيت أول الأمر أن أضعها ضمن موضوعات الفهرس، ولكنها طالت، حتى لم يصبح من المناسب أن تبقى فى الفهرس، هذا إلى جانب أنها تناولت أشياء لها خطورتها وأهميتها، فى التعريف بالشيخ محمد عبده، فكان من اللازم أن تنضم إلى مثيلاتها التى قدمت بها للكتاب، فأصبحت ـ بهذا الاعتبار ـ جزأ من المقدمة لايصح انفكاكها عنها. وهاهى ذى:



يقول الشيخ محمد عبده .

[قد يعرف النبي بإنسان فطر على الحق ، علما وعملا ، بحيث لا يعلم إلا حقا ، ولا يعمل إلا حقا ، على مقتضى الحكمة .

وذلك يكون بالفطرة ، أى لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر ، ولكن التعليم الإلٰهى .

فإن فطر أيضاً على دعوة بنى نوعه ، إلى ماجبل عليه ، فهو رسول أيضاً .

و إلا فهو نبى فقط وليس برسول .

فتفكر فيه فإنه دقيق] ص ٣ .

وعندى أن المسألة ، ليست مسألة تواضع واصطلاح .

ولكنها محاولةُ اكتشاف لمراد الله تعالى من ألفاظ وردت فى كتبه المقدسة ، مثل قوله تعالى : « مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ ، وَلٰكِنْ رَسُولَ ٱللهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّينَ » .

فعلام اعتمد الشيخ محمد عبده فى أن تفسيره هذا ، لمعنى « النبى » ومعنى « الرسول » يمكن أن يكون مراد الله من هاتين الكلمتين .

إن المعنى ــ فى ذاته ــ معنى لطيف ، ولو كانت المسألة مسألة تواضع واصطلاح ، لما وجدت أية غضاضة فى قبوله والتسليم به ، ولكنها مسألة « تعرُّفِ » مرادِ الله ومرادِ رسوله من كلمتى «النبى» و « الرسول » حين يستعملانهما .

ثم لو كان مراد الشيخ محمد عبده ، أن لنا أن نطلق لفظتى «النبى» و« الرسول» على من ذكرهم من الناس ، بصرف النظر عن إمكان انطباق المعنى الشرعى عليهم ، أو عدم إمكانه .

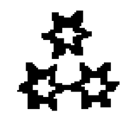
هل يكون فى وسع الشيخ محمد عبده أن يحكم بأن هذا النوع من الأنبياء والرسل ، جائز وجوده بعد قبض سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أم يعتبر رسالة محمد صلى الله

عليه وسلم ونبوته نهاية أيضا لذلك النوع من الأنبياء والرسل ؟

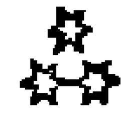
إن الاعتماد على العقل وحده ، لايمكّن من الذهاب إلى هـذا الرأى ، أو ذاك ، فماذا لدى الشيخ محمد عبده ـ سوى العقل ـ يبرر له القول بهذا الرأى ، أو ذاك ؟

ثم ماذا عسى يكون « الحق العملى » الذى يفطر عليه من يسميه الشيخ محمد عبده « نبيا » أو « رسولا » ؟ هل يقتصر على ما يسمى « الأخلاق الفاضلة » ؟ أم يتجاوز ذلك إلى دائرة « التحليل والتحريم ، وضروب العبادات » ؟

كنا نحب أن نعرف ما عند الشيخ محمد عبده فى هذا كله . . . فلعله ذكره فى غير هذا الكتاب ، أو لعله اكتفى بذكره شفاها للمصطفين من تلاميذه ؛ إذ يبدو أن الشيخ محمد عبده كان يعوّل على التلقين والتعليم الشفهى ، أكثر مما يعول على التأليف والتدوين] .



و يرى الشيخ محمد عبده أن أساس تكوّن الفرق ، هو الاعتقاد ، وأما الأعمال فلكل شخص منها شىء خاص به ، ولا تقوم بها الفرقة فرقة ، إلا ما يكون بتبعية الاعتقاد . . .



يقف الشيخ محمد عبده وقفة طويلة من قوله صلى الله عليه وسلم « ستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة ، كلها فى النار إلا واحدة . قيل : ومن هم ؟ قال : الذين هم على ما أنا عليه وأصحابى » .

من ص٨ إلى ص٢٧ و يعرض فى شرحه لهذا الحديث لمسائل فى غاية الأهمية . . .

يقول : « اعلم أن هذا الحديث قد أفادنا :

أن يكون فى الأمة فرق متفرقة .

وأن الناجى منهم واحدة .

هى التى تـكون على ما كان عليه النبى هو وأصحابه » . . .

ثم يقول : « وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى ـ تبلغ العدد المذكور أولا تبلغه ـ ثابت قد وقع لا محالة . . .

وكون الناجى منهم واحدة أيضاً ، حق لا كلام فيه ؛ فإن الحق واحد » . . .

ومع قول الشيخ محمد عبده « وكون الناجى منهم واحدة ، أيضاً حق لا كلام فيه فإن الحق واحد » .

يقول ص ١٧ : « ومما يسرنى ما جاء فى حديث آخر « أن الهالك منهم واحـدة » فـكيف يجوِّز الشيـخ عبده أن يـكون الهالك واحدة ، والنـاجى اثنتـان وسبعون ؟ وهو الذى يقرر أن « كون النـاجى منهم واحدة حق لا كلام فيه » ؟

ويقف الشيخ محمد عبده من الفرق المتنازعة المتزاحمة على التسمية بـ « الفرقة الناجية » موقف المنصف أو المتحير ، إنه يرى أن كل فرقة حريصة على أن تسمى نفسها بـ « الفرقة الناجية » .

ولا يقف أمر هـذه الفرق عند حد الحرص على التسمية ، بل تذهب كل فرقة ، فتذكر المبررات التى تسوغ بها ادعاءها ـ أنها هى « الفرقة الناجية » .

وأمام هذه المبررات يقف الشيخ محمد عبده حائرا . . .

إنه يقول : « فـكلٌ يدعى هذا الأمر ويقيم على ذلك أدلة » .

ثم يستعرض الفرق ، ويبـدأ بـ « الفلاسفة » فيعدد كثيرا من أصول مذاهبهم ، ويرد كل أصل منها إلى نص من نصوص القرآن أو السنة . . .

ثم يثنى بـ « الصوفية » ويصنع مع أصولهم ، مثل صنيعه مع أصول الفلاسفة...

ثم يثلث بالمعتزلة ويصنع مع أصولهم مثل صنيعه مع أصول الفلاسفة والصوفية ...

ثم يربع بالمذهب السنى ، ويصنع معه نفس الصنيع ...

ثم يخمس بـ « الشيعة » ، و يصنع معهم نفس الصنيع ...

ثم يسدس بـ « المجسمة » و يصنع معهم نفس الصنيع . . .

و بينا يتأهب الشيخ محمد عبده فى عزم ليفصل ـ بمؤلفه هـذا ـ فى أمر هذا النزاع ، والـكشف عن حقيقة هذه الدعاوى ، والتبريرات التى تتذرع بها كل فرقة ، وذلك حيث يقول ص ١٦ :

[ولا نطيل بذكر استدلالات فرق هذه الملة .

وقد أوضح كلٌّ ما قرَّ رأيه عليه ببراهين عقلية وسمعية ، تطلب من كتبهم .

وليس لنا الآن غرض يتعلق بتحقيق ما هو الحق ، فى الواقع ، بل ذلك يأتى فى الـكتاب] .

إذا به يستشعر خطورة الموقف ، وفداحة المهمة ، فيستولى عليه ما يشبه التردد ، و يلاحقه ما يشبه التهيب ، وذلك حيث يقول ص ١٦ أيضاً :

[والوقوف على حقيقة الحق فى ذلك يكون من فضل الله تعالى وتوفيقه ؛ فإن للناظر أن يقول :

① يجوز أن تـكون الفرقة الناجية ، الواقفة على ما كان عليـه النبى وأصحابه ، قد جاءت وانقرضت ، وأن الباقى الآن من غير الناجية .

② أو أن الفرق المرادة لصاحب الشريعـة ـ لم تبلغ الآن العدد ، وأن الناجية إلى الآن ما وجدت ، وستوجد .

③ أو أن جميع هذه الفرق ناجية ، حيث إن الكل مطابق .

لما كان عليه النبى وأصحابه ، من الأصول المعلومة لنا عنهم :

كالألوهيه . والنبوة والمعاد .

وما وقع فيها من الخلاف ؛ فإنه لم يعلم عنهم علم اليقين ، و إلا لما وقع فيه اختلاف .

وأن بقية الفرق ، ستوجد فيما بعد ، أو وجد منها بعض لم يعلم ، أو علم كمن يدعى ألوهية علىٍّ مثلا ، كفرقة النصيرية .

☆☆☆

وموجب هذا التردد أنه ما من فرقة إلا ويجدها الناظر فيها معضدة بكتاب ، وسنة ، وإجماع ، وما يشبه ذلك] .

وبالرغم من هذا الموقف الذى يبدو فيه الشيخ محمد عبده مترددا فإن قارئ تعليقاته فى كتابه هذا الذى بين أيدنيا يجد آراءه فيها صارمة كل الصرامة ، قوية كل القوة ، جازمة كل الجزم ، ليس فيها مسحة من شك أو تردد .

ولا يعنينى هنا البحث عن الأسباب التى كانت تتوارد على الشيخ محمد عبده ، فتجعله يتقلب فى حالات من شك وجزم ، فذلك ليس بدعا فى حياة الأحرار من العلماء

وإنما الذى يعنينى هو الإشارة إلى أن النبى عليه الصلاة السلام ، لم يجعل مناط الأمر فى الهلاك والنجاة ، أشياء كالحق والباطل يتسع المجال لكثير من القول فى تحديدها وإنما جعل النجاة فى اتباع طريقه هو وأصحابه ، والهلاك فى تنكب هذا الطريق .

فهل فى هذا الطريق ظلام دامس يجعلنا لا نتبين السائرين فيه من غيرهم ؟ .

إنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ لو جعل مناط النجاة والهلاك ، الحق والباطل ، لساغ لنا التوقف فى الحكم بنجاة فرقة ، أو هلاك أخرى ؛ فإن خبط الناس فى أمر الحق والباطل ، كثير ، ونزاعهم حوله طويل ؛ فإن معرفه الحق والباطل هى شغل العلماء الشاغل الآن ، وكلما أسرفوا فى طلب هذه المعرفة انبهمت عليهم واستغلقت أمامهم .

فكان من حكمته صلى الله عليه وسلم أن حدد الحق الذى يريده ، وبين الصواب الذى جعل مرضاة الله فى اتباعه ، بالمبادئ والأصول ، التى كانت شعار الرسول وشعار أصحابه ، فهل فى هذا الشعار من خفاء ، وهل فيه من غموض وليس ؟ حتى يتردد الناس فيه هذا التردد ، ويضطربوا فى أمره هذا الاضطراب ؟

ثم إن الشيخ محمد عبده يتحدث عن :

الصوفية ، والحكماء الإسلاميين ، والأشاعرة .

فيقول ص١٦ :

« إنهم يدققون غاية التدقيق ، فى التطبيق على ما كان عليه النبى وأصحابه » .

وهـذا القول من أمثال الشيخ محمد عبده غريب لولا أن باعثه إشفاقه من أن يكون نصيب واحدة من هـذه الفرق وكلها ذات أثر بارز فى إعلاء شأن الفكر الإنسانى بعامة ، والفكر الإسلامى بخاصة ، أن يقذف بها فى النار ، وأن يكون سبب ذلك ، إعلاؤها من شأن الفكر الإنسانى والفكر الإسلامى .

نعم لعل ذلك وحده هو ما يشفع للشيخ محمد عبده فى مثل هذا الرأى ، ولولا هذا ما كان له أن يدعى أن الصوفيـة والحكماء كالأشاعرة « يدققون غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبى وأصحابه » .

فدارس الفلسفة الإسلاميـة والتصوف الإسلامى ، يعرف أن فيهما شطحات تبعد بهما كثيرا عما كان عليه النبى وأصحابه .

ما كان عليـه النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه أن الناس يبعثون على النحو الذى أنكره أبيٌّ بن خلف الذى أمسك بعظم بلى وتفتت ، وقال متهكما أيبعث الله هذا ؟ وعلى النحو الذى أثبته الرسول صلى الله عليه وسلم : حيث قال له : نعم و يبعثك و يدخلك النار ، وعلى النحو الذى حكاه الله بقوله تعالى : « وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ : مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ . الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا ، فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ ، أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ؟ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ . إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ، فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » .

وعلى النحو الذى يفيده قوله تعالى : « يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعاً ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ » .

وعلى النحو الذى تفيده عشرات الآيات الأخرى ، التى هى فى مثل هذه الآيات وضوحا وتحديدا .

فهل إذا جاء ابن سينا بعد ذلك ، وأنكر الحشر الجسمانى صراحة ، وأقام على إنكاره أدلة ، و برّر تحديث القرآن عنه ، بقوله :

[أما أمر الشرع فينبغى أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء ، يرام بها خطاب الجمهور كافة] (١) .

و بقوله :

[فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقر بة مالا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل] (٢) .

فهل من يقول هذا يقال عنه : [إنه يدقق غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبى وأصحابه ؟] .

و إذا سلك الصوفية نفس المسلك وأنكروا البعث الجسمانى ، فيما يحكيه عنهم الغزالى فى كتابه « ميزان العمل » قائلا :

[إن الناس فى أمر الآخرة أر بع فرق .

۞ فرقة : اعتقدت الحشر والنشر ، والجنة والنار ، كما نطقت به الشرائع ، وأفصح عن وصفه القرآن ، وأثبتوا اللذات الحسية ، التى ترجع إلى المنكوح والمطعوم ، والمشموم ، والملموس ، والملبوس ، والمنظور إليه .

واعترفوا بأنه ينضاف إلى ذلك أنواع من السرور ، وأصناف من اللذات التى

---

(١) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، إخراج دار الفكر العربى ص ٤٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٠ .

لا يحيط بها وصف الواصفين ، فهى مما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، وأن ذلك يجرى أبدا بلا انقطاع ، وأنه لاينال إلا بالعلم والعمل .

وهؤلاء هم المسلمون كافة ، بل المتبعون للأنبيـاء ، على الأكثر من اليهود والنصارى] .

ثم يقول :

[وفرقة ثالثة : ذهبوا إلى إنـكار اللذة الحسية جملة بطريق الحقيقة والخيال .

وزعموا أن التخيل ، لا يحصل إلا بآلات جسمانية ، والموت يقطع العلاقة بين النفس والبدن الذى هو آلته ، فى التخييل وسائر الإحساسات ، ولا يعود قط إلى تدبير البدن بعد أن اطرحه . فلا يبقى له إلا آلام ولذات ليست حسية ، ولـكنهـا أعظم من الحسية . . .

و إلى هذا ذهبت الصوفية ، والإلٰهيون من الفلاسفة ، من عند آخرهم . . . ومن رأى مشايخهم ، و بحث عن معتقداتهم ، وتصفح كتب المصنفين منهم ، فهم هذا الاعتقاد من مجارى أحوالهم على القطع] [1] .

أفيصح أن يقال عن هؤلاء :

[إنهم يدققون غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبى وأصحابه] ؟

⁂

ثم إذا قال القرآن :

[يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَوَاتُ،وَ بَرَزُوا لِلَّهِ ٱلْوَاحِدِ ٱلْقَهَّارِ].

وقال الفلاسفة :

« إن الخرق والالتئام مستحيلان على عالم الأفلاك » .

هل يصح للشيخ محمد عبده أن يقول عنهم :

---

(١) ص ٣ ـــ ٨ طبع الـكردى سنة ١٣٢٨ .

[إنهم يدققون غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبي وأصحابه] .

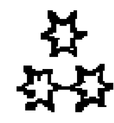
إن المتصوفة يتبعون فى تحصيل المعلومات طريقهم البصيرى ، والفلاسفة يتبعون فى تصيد المعارف ، طريقهم العقلى .

ثم إذا انتهى كل منهما إلى نهاية الطريق ، رفع رأسه ليرى ماذا قال القرآن بشأن ما انتهى إليه ، فإن لم يجدوا القرآن على وفقه ، حملوا القرآن حملا ، لينزل ـ طوعا أو كرها ـ عند ما انتهوا إليه .

فإن كان ذلك ما يعنيه الشيخ عبده بالتدقيق غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبي وأصحابه ، فنحن لا نخالفه فيه ، ولكننا نخالفه فى أن ذلك هو سمة الناجين .

إن سمة الناجين أن تكون بدايته طريقهم ـ لا نهايته ـ تعرُّف ما كان عليه النبي وأصحابه ، لاتباعه والعض عليه بالنواجذ . وذلك لم يكن قط طريق الفلاسفة ولا طريق المتصوفين ، إنه طريق فرق المتكلمين على تفاوت بينهم فيه .

فمن يرتضى الحديث المذكور سبيلا لتمييز الفرقة الناجية،فهذا سبيل فهم الحديث والله الموفق .



ثم يعود الشيخ محمد عبده فيبدى لونا آخر من ألوان التردد ، فى أمر معرفة الفرقة الناجية من غيرها .

لقد تردد أولا ، فى أن الفرقة الناجية : هل وجدت وانقرضت ؟ أو وجدت ، وما تزال موجودة ؟ أو لم توجد حتى الآن وستوجد ؟ .

وأمر هذا التردد يهون إذا نحن عرفنا الميزان الذى نميز به الفرقة الناجية من غيرها ، نعم إذا عرفنا هذا الميزان معرفة دقيقة أمكننا أن نعرف فى ضوئه أهل زماننا ، على الأقل ، بل وأمكننا أن نعرف به السابقين ممن تركوا كتبا ومؤلفات ،

تفصح عن عقائدهم وآرائهم .

وقد قلنا فيما سبق : إن الشارع الحكيم لم يجعل هذا الميزان شيئا يتسع لكثير من القول فيه ، كالحق والباطل ؛ فإن الحق والباطل كلمتان اتسع مجال القول فيهما أمام الفلاسفة ، اتساعا جعل الناظر فيه يظن أن الحق أبعد من أن ينال ، وأعقد من أن يحل .

ولكن الشارع الحكيم رد الأمر فى معرفة الفرقة الناجية إلى شىء أيسر من مشكلة الحق والباطل ، رده إلى « شعاره وشعار صحابته ».

ولكن الشيخ محمد عبده يتردد فى كفاية هذا الميزان ، لضبط الفرقة الناجية ، وهذا هو اللون الجديد ، من ألوان شكه فى هذا المقام ، وهو يقيمه على أسس ، منها قوله :

[إنا لا نعلم مما كان عليه النبي وأصحابه إلا :

أن للعالم صانعا فى غاية الكمال ، مبرأ عن جميع النقائص ، وأنه عالم قادر ، مريد سميع ، بصير ؛ إلى غير ذلك من الصفات الكمالية .

وأن المعاد حق .

وأن النبى صادق فيما أخبر به .

وهذا القدر مما اتفق عليه جميع الفرق ، إلا أن يكون .

وثنيا أو كتابيا متعصبا . . .] ص ١٨ .

هكذا يقول الشيخ محمد عبده ، وإذا كان الاستثناء معيار العموم ، كما يقول الأقدمون ، كان قول الشيخ عبده :

[إلا أن يكون وثنيا ، أو كتابيا متعصبا] .

مشعرا بأن الإيمان بالصانع ، والمعاد ، وصدق الرسول ، على أى نحو من الأنحاء إلا أن يكون رأى وثنى ، أو كتابى متعصب ، مطابق لما كان عليه النبي وأصحابه .

وكيف يكون رأى من يقول إن القرآن جاء لخطاب الجماهير والدهماء ، وتصوير ما ليس بمحسوس ، محسوسا ، حتى تستطيع الجماهير فهمه ـ وهو ليس رأى وثنى ولا كتابى متعصب ـ مطابقا لما عليه النبي وأصحابه ؟ .

هل يستطيع الشيخ محمد عبده أن يقرر لنا أن أبا بكر وعمر وعثمان وعليا وغيرهم من الصحابة ، كانوا يرون أن القرآن نزل لخطاب الجماهير والدهماء ، وأما الخاصة ، فلهم إلى المعرفة الحقة طريق آخر ؟ .

وكيف يكون رأى من يقولون :

إن المسيح ابن الله ، أو هو الله .

وإن المسيح صلب .

وإن عزيرا ابن الله .

وإن المسيح ليس برسول .

لا عن عصبية ، ولكن اتباعا لكتب محرفة ، وقادة مضللين .

مطابقا لما كان عليه النبي وأصحابه ؟

نعم إن للشيخ محمد عبده أن يقول ـ إذا أراد أن يقول ـ : إن هؤلاء الأتباع معذورون .

ولكن هناك فرقا أيّ فرق بين :

أن يكون هؤلاء الأتباع المضلَّلون ناجين لأنهم معذورون .

وبين أن يكونوا ناجين لأنهم على ما كان عليه النبي وأصحابه .

وكيف يكون من يعترف بأن المعاد حق ـ ولو بالروح فقط ـ مطابقا لما كان عليه النبي وأصحابه ، فى حين أن محاجة القرآن للكفار، ومجادلة النبي صلى الله عليه وسلم لهم لم تخل من تنصيص أو إشارة ، إلى أن الجسم سيعاد ؟ .

إن الشيخ محمد عبده يحاول أن يوسع مجال سماحة الإسلام بمالا تتسع له النصوص.

وأحب هنا أن أشير إلى أن حكمنا على إنسان بأنه مسلم ، وهو فى الواقع كافر ، لا يغير من واقع الأمر شيئا ، ولابد أن يبعث مثل هذا الشخص كافرا .

وحكمنا على إنسان بأنه كافر ، وهو فى الواقع مسلم ، لا يغير كذلك من واقع الأمر شيئا ، ولابد أن يبعث مثل هذا الشخص مسلما .

ومعنى هذا أن أحكامنا بالكفر والإيمان على الماضين لن تفيدهم ، أو تضرهم ، بشىء .

وقد لا يختلف أمر الأحياء فى زماننا هذا ، عن أمر الأموات كثيرا ، فهاهو ذا المسلم والكافر يعيشان فى أكثر بقاع الأرض ،جنبا إلى جنب ، متساويين فى الحقوق والواجبات .

ومعنى هذا أيضاً أن أحكامنا بالكفر والإيمان،بالنسبة للأحياء ، لن تكسبهم شيئا ، أو تسلبهم شيئا .

فآل الأمر ــ والحالة هذه ــ إلى أن أصبحت المسألة بحثا علميا مجردا ، فى حدود النصوص والموازين الواردة عن صاحب الشريعة . فليس هنالك إذن ما يدعو إلى التجمل بإظهار السماحة فى أشياء قد لا تكون من السماحة فى شىء ، إذا كان طريقُ ذلك ، مسخَ النصوص وتشويه الحقائق .

☆☆☆

على أنه ينبغى أن يعلم أن قوله صلى الله عليه وسلم :

« ستفترق أمتى إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة . . . » .

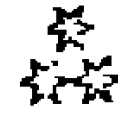
قيل من هم ؟ قال : « الذين هم على ما أنا عليه وأصحابى » .

ليس يعنى إلا أن المجترئين على مخالفة المرشد الأعظم ــ صلى الله عليه وسلم ــ باعتقاد خلاف ما كان عليه،معذبون فى النار على جرأتهم هذه ، بمقدارها . ورب جرأة لا تستوجب

إلا عذابا يسيرا ، ثم يخرج صاحبها من النار ، ولا يخلد فيها .

و إذن فليس الاثنتان وسبعون فرقة التى قال عنها الرسول صلى الله عليه وسلم : إنها فى النار ، مخلدين فى النار ، بل منها ما يكون كافرا مخلدا ، إذا خالف فى أصل عظيم كإنكار أصل النبوة ، أو أصل المعاد ، ومنها ما يكون عاصيا فقط ، غير مخلد فى النار إذا كانت مخالفته فى أمر يسير .

و إذن فلا ينبغى أن تحملنا الخشية من الحكم على الناس بالكفر ، إلى أن نحاول مسخ الحديث ؛ فإن الأمر فيه ليس كله كفرا ...



ولا يحسبن امرؤ أن فى حكم الرسول بدخول النار ، على من يدين برأى يخالف ما كان يعتقده الرسول وأصحابه ، تضييقا على العقول ، وحجرا على الحريات ؛ فإن منع طفل من أن ينزل بحراً عميقا يلعب فيه ، لايعتبر تضيقا عليه ، وحجرا على حريته ؛ بل هو صيانة له ، ومحافظة على سلامته وحياته . وهكذا منزلة الناس من ربهم ؛ إنه أرأف بهم من أنفسهم ، وأعرف بمبلغ استعداداتهم وطاقتهم ، و إرساله الرسل إنماهو لتكميل استعدادهم وتزويدهم بما لاسبيل لهم إلى الوصول إليه وحدهم .

وبهذا تكون للرسالات السماوية فائدة ؛ إذ لو كان عقل الإنسان قادرا على الاضطلاع بكل ما يكون الإنسان فى حاجة إلى نيله أو معرفته ، لم يكن للرسالات السماوية فائدة .

على أن أولئك الذين يذهبون إلى أن مناط التكليف هو العقل ، وأن العقل قادر على إدراك ونيل ما يكون الإنسان فى حاجة إلى إدراكه أو نيله ، قد اعتبروا بعثة الرسل [لطفا] من الله بعباده .

ومعنى كونها [لطفا] أن فيها معاونة للعقل وتسهيلا لمهمته .

ففى ضوء كل هذا يمكننا أن ندرك أن الدين الإسلامى ، إذا كان قد دفع الناس

دفعا إلى أن يجوبوا آفاق الأرض والسماء نظرا واعتبارا ، وارتيادا واستكشافا ، وأن يسخروا لمنافعهم وسعادتهم ، كل مايستطيعون تسخيره ، وترك الأمر كله فى هذه النواحى ، لهم وحدهم ، يخطئون ، ويصيبون ، وينتفعون بخطئهم فيما يستأنفون من محاولات ، ثم طلب إليهم إذا أوغلوا فى بحث ماوراء الطبيعة أن يستأنسوا بهدى الله وهدى رسله فى هذه الناحية ، لم يكن فى ذلك حط من قيمة الإنسان ، ولا تنقيص من كرامة العقل ، مادام ذلك الهدى آتيا من خالق الإنسان والعقل ؛ إذ ما دام العقل البشرى يعترف بأنه مخلوق وأن له خالقا ، فما أظنه يستطيع أن يزعم أنه فى مستوى خالقه فى العلم والمعرفة .

وذلك مصداق قوله صلى الله عليه وسلم :

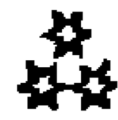
« تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا » .

فالدين الإسلامى لا يمنع العقل من البحث فى أى شىء ، بل إن كثيرا ، وكثيرا جداً من آيات القرآن الكريم ، تدفع الناس دفعا إلى التفكير والبحث والنظر ، وحسب الدين الإسلامى فخرا أن يجعل أول مايطالب به المرء كواجب عليه ، هو النظر والفكر .

وإذا كان الدين الإسلامى ، يقترح آراء معينة فيما يتصل بعالم ماوراء الطبيعة ، فهو لا يفرضها على العقل فرضا ـ إذ من مبادئه أن مايعارض العقل فهو رد ـ ولكنه يلتزم أن يبين للعقل إمكان مايعرضه عليه .

فإذا ركب العقل رأسه ، وأراد أن يتمرد على هذا الممكن الذى يقترحه عليه خالقه ، ويبصره به موجده ، وأبى إلا أن يبحث عن غيره ، غرورا وطيشا كان مثله كمثل الطفل الذى يأبى أن يستحم فى جدول ، أو بجوار شاطىء نهر ، ولا يقنع إلا بأن يلقى بنفسه فى محيط هائج .

فمن يحول بينه وبين هذه المخاطرة ، فهو رحيم به ، عطوف عليه .



ولننتقل إلى أمر آخر من الأمور التى يراها الشيخ محمد عبده سببا من الأسباب التى تجعل أمر الفرقة الناجية مشكلا .

يقول :

[إن كل فرقة تدعى اليقين فيما هى عليه .

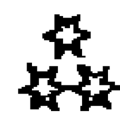
والرجوع عما هو يقين ، من المحال عندهم ، وإلا لزم كونه غير يقين ، والفرض أنه يقين .

فكيف تدعى كل طائفة ، أن غيرها يجب أن يكون على ما هى عليه نفسها مع أنه غير ممكن] ص ٢٠ .

وغريب من الشيخ محمد عبده أن يتصور أن الناس يجب أن يتركوا وشأنهم حتى يوزعوا بمجرد الصدفة والاتفاق على موائد الأفكار المختلفة ، ويغذوا أنفسهم بها ، حتى تصبح جزأ من كيانهم ، وعنصرا من عناصر تكوينهم ، ثم يقول : انظروا ، كيف يمكن تحويل واحد من هؤلاء عما هو عليه ؟

ولماذا لم يتصورهم ، وهم ما يزالون فى بداية الطريق ، قابلين للتغذية بهذا أو ذاك ، وأننا واقفون منهم موقف الناصح الأمين ، نوجههم إلى كل واحد منها ، ليبلوه ويختبروه ، ويقارنوه بغيره ، فى سعة من الوقت ، وفسحة من الزمن ، وأمانة فى العرض ، ليختاروا ولديهم كفاية من حرية الرأى .

وبذلك ننشىء جيلا يكون طليعة لأجيال من نوعه ، قوامها البحث الحر وطلب الحق فى غير ما عصبية ولا جمود ، يسهل عليها الانتقال عما هى عليه إذا لاح لها خطؤه ، ويطيب لها الاستماع لرأى الغير ، والأخذ به ، إذا بدا لها صوابه .



ثم يقول الشيخ محمد عبده :

[وثالثا : أن كل فرقة تعتقد أمرا خاصا فى مقام .

الألوهية ، والنبوة ، والمعاد .

فإن كان كل مالم يطابق الواقع فى زعمهم ، فهو المخالف للواقع فى نفس الأمر ، وكل ما كان كذلك ، فإنه نقص فى جناب الألوهية ، فإنه :

إما إثبات مالم يكن .

أو نفى مايجب أن يكون .

وكلاهما نقص ، فيكون كفرا .

فلا وجه لهم فى حكمهم بأن بعض الطوائف غير كافر ، وإنما هو فاسق ، بل يجب أن يحكموا بأن كل ما خالف الواقع فهو كفر .

فكل فرقة لابد أن تحكم بكفر الأخرى .

وإن لم يكن ما يخالف الواقع فى زعمهم ، مخالفا للواقع فى نفس الأمر ، أولم يكن من النقص فى شىء ، فلا وجه لتفسيق المخالف ، والحكم بأنه فى النار] .

والواقع أن الشيخ محمد عبده فى هذه الفقرة يستوجب أكثر من مؤاخذة .

أما أولا : فلأنه يجعل اختلاف الفرق راجعا إلى واحد من أمور ثلاثة أو إلى مجموعها ، هى :

الألوهية ، والنبوة ، والمعاد .

ثم يحاول أن يبين أن المختلفين فى هذه المسائل يجب أن يعتبر بعضهم بعضا كفارا ، لافساقا .

ثم يعلل هذا البيان بأمر يختص بالألوهية وحدها ، دون النبوة والمعاد .

وبهذا يكون التعليل أخص من الدعوى ، فلا ينتجها .

وأما ثانيا : فلأن التعليل ـ بصرف النظر عن كونه أخص من الدعوى ـ ينسى أو يتناسى الحديث النبوى ، الذى تعتبر هذه الفقرة تعليقا عليه ، لبيان أن تطبيقه على الفرق المختلفة ، لتمييز الفرقة الناجية ، أمر مشكل ـ راجع ص١٧ .

ذلك لأن الحديث قد جعل أساس التمييز بين الفرقة الناجية ، وغيرها ، هو « الشعار الذى كان عليه النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه » .

والتعليل يجعل أساس التمييز هو المطابقة للواقع فى نفس الأمر ، وعدم المطابقة للواقع فى نفس الأمر .

وذلك انحراف عن مسلك الحديث .

ولقد أشرت سابقا ، إلى أن المشرع الحكيم قد قصد أن يتفادى اعتبار أساس التميز ، أشياء يتسع الأمر فيها لكثير من القول ، كالحق والباطل ، أو المطابقة للواقع وعدم المطابقة له ؛ فإن هذه مسائل يطول القول فيها .

بل جعله أمرا واضحا سهلا ، سهولة نسبية على الأقل ؛ ذلك أنه اتخذ مما كان عليه النبى وأصحابه ، أساساً لهذا التميز .

ولست أظن أن أحدا يستطيع أن يدعى أن إدراك ما كان عليه النبى وأصحابه فى أمر الألوهية ، والنبوة ، والمعاد ، مثل إدراك ما تكونه هذه الأشياء الثلاثة فى الواقع ونفس الأمر ، سهولة وصعوبة .

ولست أريد أن أقول : إن ما كان عليه النبى وأصحابه ، فى أمر الألوهية والنبوة ، والمعاد ، شىء .

وما تكون هذه الأشياء الثلاثة فى الواقع ونفس الأمر ، شىء غيره .

ولكنى أريد أن أقول : إن الاحتكام إلى الواقع ونفس الأمر ، فى هذه المسائل ، أمر يتعذر الوصول معه إلى نتيجة ، ولذلك تفاداه المشرع .

وأما الاحتكام إلى ما كان عليه النبى وأصحابه ، كعلامة تدل على ماهو الواقع فى نفس الأمر ، فهو دون ذلك صعوبة .

فالشيخ محمد عبده حين يجعل أساس التحكيم هو الواقع ونفس الأمر ، مباشرة ، دون توسيط ما كان عليه النبى وأصحابه ، يغفل الحكمة التى رعاها المشرع الحكيم .

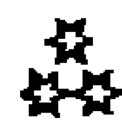
وأما ثالثا : فعلى تسليم أن « الواقع ونفس الأمر » هو مدار التمييز بين الفرقة الناجية وغيرها ، فإن الشيخ محمد عبده يرتب على ذلك أنه ينبغى أن تعتبر كلُّ فرقة ، سائر الفرق الأخرى كافرة ؛ لا فاسقة فقط ؛ لأن كل فرقة تعتقد أن سائر الفرق قد أخطأت إدراك ماهو الواقع ونفس الأمر .

ولكنى لا أستطيع أن أفهم أنه إذا تساوت الأخطاء ، فى أنها كلها تخالف الواقع ونفس الأمر ، يجب أن تتساوى فيما يترتب على هذه الأخطاء من أحكام .

فهب أن إنسانا أخطأ فى إدراك وحدة الإلٰه ، فأدرك أن هناك إلٰهين ، وهو بهذا يدرك خلاف ما هو الواقع ، إذ الواقع أن هناك إلٰها واحد . وحكم ذلك أنه كافر .

وهب أن إنسانا آخر أخطأ فى إدراك أن الصفات زائدة على الذات ، فأدرك أن الصفات ليست زائدة على الذات ـ على فرض أن إدراكه هذا ، على خلاف ماهو الواقع فى نفس الأمر ـ فهل ، لأنه أدرك ما هو خلاف الواقع ، يجب أن يكون كافرا مثل صاحبه الذى أدرك إثنينية الإلٰه ؟

إن مجرد الاشتراك فى مخالفة الواقع ، لا يكفى مبررا لمساواتهما فى العقوبة والذنب .



ثم يقول الشيخ محمد عبده :

[ورابعا : أنا لا نجد طائفة منهم متفقة على كل كلمة واحدة ، بل أصحاب كل رئيس يخالفونه فى آرائه ، إلى آراء أخر .

فإن كانت مخالفة المعتقد تعد كفرا ، أو فسقا ، بالنسبة إليه ، فمرتكبها كافر أو فاسق ، وإن كان من حزبه .

فما بالهم يفرقون بين مخالفة ومخالفة ؟] ص ٢٢ .

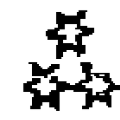
ولست أدرى ماذا يفيد هذا ، بالنسبة لغرض الشيخ محمد عبده ؟ إن الشيخ

محمد عبده يسوق هذه الأمور ، لبيان أن « تحقيق الفرقة الناجية التى أشار إليها الحديث ، مشكل » انظر ص ١٧ .

فهب أن الفرق متعصبة ، وأنهم يفرقون بين مخالفة تصدر ممن معهم ، و بين مخالفة فى مستواها تصدر ممن ليس معهم ، حيث يفسحون صدورهم للأولى ولا يرمون صاحبها بكفر أو فسق ، ولا يفسحون صدورهم للثانية ، و يرمون من صدرت عنه ، بكفر أو فسق .

هب كل ذلك ، فما هو بمنتج إلا أن المتعصبين من أرباب الفرق تعميمهم العصبية ، فلا يستطيعون الانصاف والمساواة فى الأحكام بين من يكونون من فرقتهم، ومن يكونون من غير فرقتهم .

ولكن ذلك لا يفيد أن تمييز الفرقة الناجية مشكل فى ذلك ؛ إذ أن المنصفين يستطيعون فى ـ ضوء الحديث الشريف ـ أن يميزوا بين الفرقة الناجية ، و بين غيرها . فليس تطبيق الحديث مشكلا فى ذاته ، و إن أشكل بالنسبة لمن أعمت العصبية بصائرهم .



ثم يقول الشيخ محمد عبده :

[وقد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة ـ خصوصا الشيخ الأشعرى على أن المقلد فى أصول دينه ليس بمستيقن .

وكل من ليس بمستيقن فى الأصول ، فهو على ريب فيها .

وكل من كان كذلك ، فهو كافر . . .

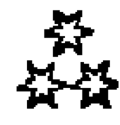
فإن كان التقليد كفرا عندهم ، كما هو الواقع ، فكيف يصح منهم الإلجاء ، إلى قضايا خاصة تواطؤوا عليها ، وتعارفوها فيما بينهم ، ويزعمون أن هذا هو الحق الواقع .

كلا بل ذلك تعصب . . .] ص ٢٣ ـ ٢٤ .

وهذا أيضاً ، إن صح ، لا يجعل أمر الحديث مشكلا ، و إنما يجعل أمر من يسلكون هذا المسلك ، و ينهجون هذا النهج ، الذى يذكره الشيخ محمد عبده ، هو المشكل .

فإن الحديث يجعل الفاصل بين الناجى وغيره،اتباع ما كان عليه الرسول وأصحابه.

فإذا دعى انسان الناس إلى اتباع ما هو عليـه ـ لا اتباع ما كان عليه الرسول وأصحابه ـ دون أن يقيم على ما يتبعه الدليل الذى يظهر أنه حق لا شك فيه ، فذلك الداعى مخطئ فى مسلكه ، وليس كل الناس كذلك ، ولا الحديث آمر بذلك .



و إذ قد صح فى اعتبار الشيخ محمد عبده ـ وما صح فى الواقع ونفس الأمر ـ بمقتضى الأمور الخمسة التى ذكرها واحدا واحدا ـ وقد رأيت نقدنا له فيهـا واحدا واحدا ـ أن الحديث النبوى غير كاف فى التعريف بالفرقة الناجية، وأن أمر هذه الفرقة ما يزال مشكلا،حتى بعد ورود الحديث المذكور آنفا،فقد رأى هو أن يرسم طريق النجاة،قال:

[والحق الذى يرشد إليه الشرع والعقل ، أن يذهب الناظر المتدين ، إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود .

ثم منه إلى إثبات النبوة .

ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم، بدون فحص فيما تكنه الألفاظ إلا فيما يتعلق بالأعمال على قدر الطاقة .

ثم يأخذ طريق التحقيق فى تأسيس جميع عقائده ، بالبراهين الصحيحة ، كان ما أدت إليه ما كان ، لكن بغاية التحرى والاجتهاد .

ثم إذا فاه من فكره ، إلى ما جاء من عند ربه، فوجده بظاهره ملائما لما حققه، فليحمد الله على ذلك .

و إلا فليطرق عن التأويل ، و يقول :

« آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا » .

فإنه لا يعلم مراد الله ونبيه ، إلا الله ونبيه .

فعلى هذا المنوال يكون نسجه ، فيبوء من الله برضوان ،حيث أسس عقائده، على السديد من البراهين ، واستقبل الأخبار الإلهية بالقبول والتسليم،وتناو لها بقلب سليم].

فطريق النجاة إذن ، ليس فى أن يقتفى المرء آثار ما كان عليه الرسول وأصحابه ، فى أمور الاعتقاد ؛ فإن ذلك غير ممكن ، من وجهة نظر الشيخ محمد عبده، و إنما طريق النجاه فى أن « يأخذ المرء طريق التحقيق فى تأسس جميع عقائده، بالبراهين الصحيحة، كان ما أدت إليه ما كان » .

ذلكم هو كل ما فى الأمر ، أما النصوص الإلهية وما تنطوى عليه من آراء ، فأمرها دائر بين : أن تكون موافقة لما تأدت إليه هذه البراهين .

أو أن تكون مخالفة لها .

والأمر فى كلتا الحالين سهل يسير ، فى نظر الشيخ محمد عبده .

فإنها إن كانت موافقة ، فقد كفى الله المؤمنين القتال .

و إن كانت مخالفة فلا قتال أيضا ؛ لأنه يكفى أن يقول المرء ، آمنت بما جاءت به إلى جانب الإيمان بما تأدت إليه البراهين .

هذا هو السبيل فى نظر الشيخ محمد عبده ، وهو سبيل غير سبيل الكلاميين ، أعنى أنه سبيل الفلاسفة .

فإن سبيل الفلاسفة أن يتخذوا عقلهم طريقا إلى أية عقيدة يعتقدونها، فالمقدمات العقلية أولا ، والنتائج ثانيا وأخيرا .

هذا هو سبيل الفيلسوف ، و بغير هذا لا يكون المرء فيلسوفا أصلا .

ثم من الفلاسفة من يقنع بهذا،ومنهم من يعرج بعد ذلك على النصوص الدينية.

فإن رآها موافقة لما يقول ، اعتبر آراءه جامعة بين المعقول والمنقول .

و إن رآها غير ذلك فإنه يؤول النصوص لتنزل عند ما تأدت إليه براهينه ،ومن هؤلاء ، أبو على بن سينا ، وابن رشد . وكثيرون غيرهما .

ولا يبعد عنهما من يقول : آمنت بنتائج بحثى،وآمنت بنصوص السماء، مصروفة عن ظاهرها بحيث لا تؤدى إلى أى معنى يتخالف مع نتائج أبحاثى ، وليكن معناها بعد ذلك ما يكون .

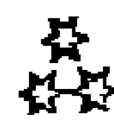
ومن النوع الأخير يريد الشيخ محمد عبده أن يكون،وينصح لغيره أن يكون مثله.

وربما يبدو أن هذا النوع من التوفيق بين الدين والفلسفة ، نوع مؤاخ مسالم ؛ لأنه لا يؤول النصوص ، ولا يحملها على معنى خاص غير ظاهرها ، وهو فى الواقع أخطر أنواع التوفيق وأشدها امتهانا للنصوص ؛ لأن المؤول يلتزم أن يخضع تأويله لقانون اللغة ، فهو إذا ادعى المجاز ، أو ما يشبهه ، لابد أن يحتال حتى يوجد عناصر التجوز ومقوماته ، من مشابهة المعنى المراد للمعنى الأصلى مثلا ، ومن إيجاد قرينة ، تمنع من إرادة المعنى الأصلى . . . الخ . . . وهو إذ يفعل ذلك يحترم النصوص ويحترم قوانين اللغة التى نزلت بها النصوص ، ويحترم المعنى الذى تفيده النصوص .

ومحاولة التأويل ، تنبئ عن أنه يعتقد أن النصوص لها حرمتها وقداستها ، وأن أفكاره العقلية ينقصها لكى تكون مقبولة أن لا تعارضها هذه النصوص .

أما هذا الذى يقول : إن نتائج أبحاثى العقلية ، نتائج قطعية ، والنصوص السماوية ، يجب أن تصرف عن أى معنى يتعارض معها ، ثم ليكن بعد ذلك ما تفيده هذه النصوص ما يكون ؛ فكأن أصل العلم بالمراد منها لا يهمه ، وكأن وجودها وعدم وجودها بالنسبة إليه سواء .

ولا يخدعنا قول الشيخ عبده [فليطرق عن التأويل ، ويقول : آمنا به كل من عند ربنا] فإن ذلك إيمان بألفاظ جوفاء ، لامعنى لها ، مادام قد أمن من طريق آراء ، بآراء تعارض هذه الألفاظ معارضة تامة



ذلكم هو سبيل الفلاسفة ، أما سبيل رجال الدين ، فإنهم بعد أن يثبتوا وجود الصانع ، مستعينين بما يرشدهم إليه من الأدلة من يدعى أنه رسول الله ؛ فإن سيدنا

إبراهيم حين كان يعلم قومه أن الشمس والكواكب لا تصلح أن تكون آلهة ، كان - وهو نبي - لا يستعمل معهم إلا سلطان العقل الذى به هُدى من هُدى ، إلى أن الأفول ليس من شأن الآلهة .

و بعد إثبات الصانع ، يثبتون صدق النبوة بالعقل أيضاً .

ثم إذا صح عندهم هذان الأصلان ، أخذوا ما جاء به النبي على أنه حق لا شك فيه ، ثم نظروا فيه بعقولهم ؛ فإن وجدوا أن العقل لا يأباه قبلوه ؛ لأنه من عند الله ، والعقل لا يأباه .

وأساس القبول ومداره ، على أنه من عند الله . لا على أن العقل لا يأباه ، لأن مجرد عدم إباء العقل للشيء لا يكفى للإلزام به .

هذا هو منهج رجال الدين .

وذاك هو منهج رجال الفلسفة .

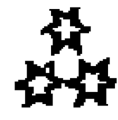
ولكل إنسان الخيرة فى أن يسلك من المناهج ما يحلو له ، ولست هنا بصدد أن أفضل منهجا على آخر ، فإنى أقف هنا موقف المؤرخ ، لا موقف المتفلسف .

وليكن الشيخ محمد عبده رجل دين ، أو رجل فلسفة ، كما يشاء .

أما أن يخلط بين المناهج ، فيقدم لرجال الدين منهج الفلاسفة ، فذلك شيء غير معتاد ، إلا أن يكون الشيخ محمد عبده قد تخلى فى هذه اللحظة ، عن خصائصه كرجل دين ، ونظر فى الأمر بعين مجردة ، فراق له منهج الفلاسفة ، فروج له ، ودعا إليه، إيمانا منه بأنه المنهج الذى يجب على كل من يريد لنفسه الخير أن يسلكه.

فإن يكن ذلك كذلك ، فما أوفق تسميتى لصنيع الشيخ محمد عبده فى هذا الكتاب بأنه « موقف بين الفلاسفة والكلاميين » .

لأن الشيخ محمد عبده يكون إذن قد حاول أن يجمع الكل فى واحد .



ولا يظن ظان أن المعتزلة وقد جعلوا أساس التكليف ، هو العقل ، قد جعلوا هم أيضاً النصوص ، صفرا على الشمال ؛ فإن خلاف المعتزلة فى هذه المسألة مع غيرهم يظهر فى أزمان الفترة ، وفى أناس لم تبلغهم الدعوة ، فهؤلاء ، فى نظر المعتزلة ، مكلفون.

أما إذا نزلت الرسالات السماوية ، فهم يعتبرونها لطفا من الله ، وليس لكونها لطفا من الله معنى إلا أنها تحقق عونا للعقل لا يتحقق بدونها .

والدليل على ذلك أنه لم يعرف عن المعتزلة أنهم أنكروا البعث الجسمانى مثلا ، والبعث الجسمانى عند من يثبته ، ليس ضرورة من ضروريات العقل ، وكل ماله عند العقل ــ عند من يقول به ــ أن العقل يجوزه ، ولا ينكره . فلما انضاف ــ إلى تجويز العقل له ــ أن النصوص السماوية أخبرت به . آمن به المعتزلة .

فيكون مدار إثباته ــ عند المعتزلة ــ أن النصوص السماوية أخبرت به ، والعقل لا يأباه .

وذلك هو المنهج الدينى ، فلا يكون المعتزلة ــ بقولهم : إن مناط التكليف هو العقل ــ خارجين على المنهج الدينى العام ، ، إذ يبقى للنصوص عندهم حق استنباط الأحكام منها ، مادام العقل لا يعارضها .

وهذا الحق ضائع تماما بالنسبة للمنهج الذى ذكره الشيخ محمد عبده ؛ لأنه لا ينظر إلى النصوص ، إلا فى نهاية المطاف ــ كما صرح بذلك الشيخ محمد عبده نفسه فى النص السابق ؛ فإن وجدها مطابقة لما أثبته العقل ، حمد الله .

وإن وجدها مخالفة ، آمن بأنها من عند الله ، من غير أن يكون لها أية دلالة ، على معنى محدد . ومعنى الإيمان بها فى هذه الحال ، أن المؤمن لا يلتزم حيالها بأمر من الأمور .

وما أيسر هذا على الفيلسوف إن كان ذلك ينجيه من وصمة الخروج على الأديان والتنكر لها .

وما أظن أن فيلسوفا من الفلاسفة الإلٰهيين ، كان يجشم نفسه مشقة الخصومة للدين لو كان يعلم هذه الرخصة التى يقدمها الشيخ محمد عبده للفلاسفة حيث يكفى الفيلسوف لكى يكون مصدقا برسالات السماء أن يؤمن بأنها ليس لها أى معنى يخالف شيئا مما انتهت إليه فلسفته .

ومن ذا الذى يأبى ذلك ، إلا أن يكون حب الخلاف طبيعة فيه ، وحب الخصومة شيمته .



و يبدوا أن الشيخ محمد عبده يدرك مبلغ الخطورة فى منهجه هذا فأراد أن يُخَدِّر قُرَّاءَهُ بقوله :

[والحق الذى يرشد إليه الشرع والعقل ، أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين على إثبات صانع واجب الوجود . . . الخ] .

فأين إرشاد الشرع إلى المنهج الذى يذهب إليه الشيخ محمد عبده ؛ إن الشرع يرشد إلى خلافه ، وهاهو ذا الحديث النبوى الصحيح ، صريح فى وجوب الأخذ بما كان عليه النبي وأصحابه ، لافى وجوب أن يركب كل واحد رأسه ، و يؤمن بما يتأدى إليه بحثه ، دون مرشد أو معين ، ثم يقول إن الشرع لايمكن أن يكون على خلاف ما انتهيت إليه .

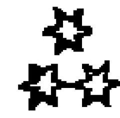
ثم من أين للناظر الذى يتأهب إلى إثبات وجود الله بالنظر العقلى ولم يثبته بعد، أنه متدين ؟ وهو فى هذه المرحلة لايوصف بإيمان أصلا . فكيف يكون متدينا ؟

لاشك أن هذا تخدير .

ثم إن لمنهج الشيخ محمد عبده جانبا آخر ، له خطورته أيضاً ، ذلك أنه طريق تفريق للأمة لا طريق تجميع ، ذلك أنه إذا اعتمد كل إنسان على نفسه وعقله فقط ، فقلما ينتهى واحد إلى مثل ما ينتهى إليه الآخر . وهؤلاء هم الفلاسفة ؛ لأن كل واحد

منهم يعول على نفسه وعقله فقط ، نجدهم فى الغالب متفرقين ، قلما يلتقون على شىء واحد ، من كل الوجوه .

وقد كان هدف المشرع صلى الله عليه وسلم من قوله « ما هم على ما أنا عليه وأصحابى » أن يجمع شمل الأمة ، فى مستقبلها ، كما اجتمعت فى ماضيها ، فيكون لها كيان دينى موحد ، يكون شعارها ، وعنوانها ، ومبعث فخرها ومناط قوتها ، لا أن يكون كل واحد منها ، فرقة برأسه ، يخالف الآخرين ، و يخالفه الآخرون .



و بعد . . . فهذه جولة خاطفة مع الشيخ محمد عبده ، بصدد الحديث الذى صدر به بحدوثه . والله تعالى الموفق .

٢٠ من ذى الحجة سنة ١٣٧٧ هـ
٧ من يوليـــه سنة ١٩٥٨ م

سليمان دنيا



بسم الله الرحمن الرحيم

يامن وفقنا لتحقيق العقائد الإسلامية ، وعصمنا عن التقليد فى الأصول والفروع الكلامية ؛ صل على سيدنا محمد المؤيَّد بقواطع الحجج والبرهان ، المشيد بلوامع السيف والسنان ، وعلى آله وأصحابه الأعيان ، المبشرين بالدخول والخلود فى غرف الجنان .

« وبعد » فيقول الفقير إلى عفو ربه الغنى ، محمد بن أسعد الصديق الدوانى ، ملكه الله نواصى الأمانى :

إن « العقائد العضدية » لم تدَع قاعدة من أصول العقائد الدينية إلا وأتت عليها ، ولم تترك من أمهاتها ومهماتها مسألة إلا وقد صرحت بها ، أو أومأت إليها .
ولم أطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ، ويبسط فوائدها ؛ بل لم أر لها مايعد

بسم الله الرحمن الرحيم

ياباطنا من فرط ظهوره ، وظاهرا حجب الغير بنوره .

ياقيوما بذاته لذات الوجود .

ياموجودا والكل تحت الجحود .

ياأولاً ، تعالى عن الزمان ، وآخرا وهو فى الكل كما كان .

سبحانك ! ! الحق منك قد بدا . والطالب إليك بك اهتدى . والمحجوب غافل . ولعقله عنك عاقل .

حددوك بأوهامهم ، وقدّسوك بما هو من أمرهم .

سبحانك ، ربَّ العزة عما يصفون ، وبرئَتْ أسماؤك عما به يفوهون .

فأعتذر اللهم إليك مما أقول . فاجعلْ ذلك منك مورد القبول ، وأفض علينا من أنوارك ، ما يقفنا على دقائق أسرارك .

فى عداد الشروح ؛ إذ كل ماوصل إلىَّ من ذلك مقدوح ومجروح ، فحدا بى ذلك إلى أن أشرحها شرحاً وافياً بحل المعاقد ، وتبيين المغالق ؛ كافياً فى تحقيق المقاصد ، والتفصى عن المضايق .

ولم أسترسل مع شَعْبِ القيل والقال ، على ماهو دأب أهل الجدال ، القاصرين عن انتهاج طريق الاستدلال .

بل اتبعت الحق الصريح ، وإن خالف المشهور ، وأخذت بمقتضى الدليل ، وإن لم تساعده مقالات الجمهور .

قال المصنف رحمه الله :

[١] [قال النبى صلى لله عليه وسلم]

هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ ما أوحاه إليه .

وعلى هذا لايشمل من أُوحى إليه مايحتاج إليه لكماله فى نفسه ، من غير أن يكون مبعوثاً إلى غيره ، كما قيل فى « زيد بن عمرو بن نفيل » اللهم إلا أن يتكلف .

وصلِّ وسلِّمْ على مركز دائرة العدل ، ومهبط سر الوحى ، ومنبع الفضل ، سيدنا محمد المبعوث بالدين القويم ، والصراط المستقيم ، وآله وأصحابه الطاهرين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

« أما بعد » فيقول مَن جَدَّ بالحق جِدَّه ، الفقير إلى ربه « محمد عبده » :

هذه كلمات قليلة تسفر عن دقائق جليلة ، أبرزها فيض الأول ، مع ماعندى من العجز والكلل .

فقلت ، وعلى الله توكلت :

[١] [قال النبى صلى الله عليه وسلم . . . الخ]

أقول : النبى عند بعضهم إنسان بعثه الله لتبليغ ماأوحى إليه ، إلى من أمر بتبليغهم .

والرسول قد يستعمل مرادفاً له .

وقد يخص بمن هو صاحب كتاب أو شريعة ، فيكون أخص من النبي .

واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر .

أو من النَّبْوَةِ ، بمعنى الارتفاع .

أو هو منقول من النبي ؛ بمعنى الطريق .

واللام فيه للعهد الخارجي .

أو المراد به الفرد الكامل على ما ينساق إليه الذهن في المقام الخطابي .

وهو بهذا التعريف لا يشمل من أوحى إليه بشيء لتكميل نفسه ، بقطع النظر عن تبليغ غيره .

لاعتبار تبليغ الغير ، قيدا في التعريف ، إلا أن يتكلف بجعل التبليغ أعم من تبليغ الأحكام ، أو الإعلام بأنه نبي ليحترم ، أو ما يشبه ذلك .

وعند بعضهم : النبي إنسان أوحى إليه من عند ربه ، سواء تعلق بالغير أم لا .

وعلى هذا يدخل من ذكر بدون تكلف .

والرسول قد يستعمل مرادفا للمعنى الأول .

وقد يختص بمن له كتاب أنزل عليه ؛ أو شريعة ، أي قانون ودستور أعمال ، وإن لم تكن كتابا .

فمن لم يكن له هذا ولا ذاك فهو نبي فقط وليس برسول .

وأقول : قد يُعرَّف النبيُّ بإنسان فطر على الحق علماً وعملا ، أي بحيث لا يعلم إلا حقا ، ولا يعمل إلا حقاً ؛ على مقتضى الحكمة .

وذلك يكون بالفطرة؛أي لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر،ولكن التعليم الإلهي.

[ستفترق أمتى]

أى أمة الإجابة ، وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم ، وهو الظاهر ؛ فإن أكثر ماورد فى الحديث على هذا الأسلوب ، أريد به أهل القبلة .

قال بعض شراح الحديث : ولو حمل على أمة الدعوة لكان له وجه .

وأنت تعلم بُعده جدا ؛ فإن فرق الكفر أكثر من هذا العدد بكثير .

[ثلاثاً وسبعين فرقة] .

[٢] السين :

إما للتأكيد فإن ماهو متحقق الوقوع ، قريب .

كما قيل فى قوله تعالى :

[وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ]

فإن فطر أيضاً على دعوة بنى نوعه إلى ما جبل عليه،فهو رسول أيضاً ، وإلا فهو نبي فقط وليس برسول ، فتفكر فيه ؛ فإنه دقيق .

ثم المراد بالنبي فى كلامه ، ما هو المعهود بين المسلمين ، وهو نبينا عليه الصلاة والسلام .

[٢] : [السين إما للتأكيد . . . الخ] .

أقول :

قيل : إن الافتراق كان واقعاً فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم ، وإن لم يذهب فى ذلك الزمن إلى غايته ، أى الثلاث والسبعين .

والفعل التدريجى ، كالافتراق ، يطلق فيه المضارع بمعنى الحال حقيقة بمجرد الشروع فيه .

كما تقول ، وقد شرع فلان في الصلاة ، : إنه يصلى .

. . . .

وتريد أنه تصدر عنه الصلاة فى الحال .

فإن الفعل يكون فيه حقيقة .

فإذا ابتدأ الافتراق فى زمانه صلى الله عليه وسلم ، كان من الواجب أن يقال : تفترق ــ بدون السين ــ للدلالة على الحال الذى هو حقيقة ؛ فإن « السين » تدل على تأخر الفعل عن زمن التكلم .

فعبر بالسين مجازاً للتأكيد ، والعلاقة اللزوم ؛ فإن المتحقق بالفعل عند التكلم ، قريب لا محالة .

ومجىء « السين » للتأكيد قد عهد فى لسان العرب ؛ كـ « سوف » أيضا ؛ كما قيل فى قوله تعالى :

[وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ] .

إن النبي قد أعطى بالفعل ؛ وإنما أُتى بـ « سوف » للتأكيد بقرينة المقام .

وقيل : إن الافتراق لم يحصل إلا بعد حياته صلى الله عليه وسلم ؛

فـ « السين » على حقيقتها من معنى الاستقبال ، إشارة من النبى صلى الله عليه وسلم ، إلى أنه إنما يحصل بعد حياته .

ثم إن فى عبارة «الشارح » : ركاكة تظهر بما بيّنا .

ودعوى بلادليل ، وهو أن «سوف» مستعملة فى التأكيد مجازا ؛ فإن العلاقة فيها فى غاية الخفاء ؛ إلا أن تكون « الضدية » ويأباه الذوق .

بل إن صح أن « السين » و « سوف » تأتيان للتأكيد ، فليكن ذلك معنى حقيقيا لهما ، وهما كما هما للاستقبال ، كما تفيده عبارة « الكشاف »

أو بمعنـاه الحقيقى ؛ إشارة إلى أن الاختلاف متراخ عن حياته ، صـلى الله عليه وسلم .

وما يتوهم من أنه :

إن حمل على أصول المذاهب ، فهى أقل من هذا العدد .

و إن حمل على مايشمل الفروع ، فهى أكثر منه .

توهم فاسد ، لامستند له ؛ لجواز كون الأصول التى بينها مخـالفة معتد بهـا ، بهذا العدد .

وقد يقال : لعلهم فى بعض من الأوقات بلغوا هذا العدد ، و إن زادوا ، أو نقصوا فى أكثر الأوقات .

[كلها فى النار] .

فتكون « السين » و « سوف » فى « الإثبات » ، كـ « لن » فى «النفى» عنده.

على أنا نقول : إن الافتراق لم يحصل إلا بعد النبى صلى الله عليه وسلم .

و إن سلِّمَ وقوع شىءٍ منه فى زمنه ، فلم يتم العدد إلابعده بكثير من الزمن .

و بون بعيد بين ماهو كـ « الصلاة »

و بين « الافتراق »

كما لا يخفى على الفطن .

فكان الواجب الإتيان بـ « سوف » المفيدة للتراخى .

فإتيان النبى بـ « السين » المفيدة للقرب تجوز لإفادة تأكيد التحقق ؛ فإن ماقرب بمنزلة ماحصل . والمتحقق فى الاستقبال حقيق بأن يكون قريبا،و إن كنت تراه بعيدا.

والعلاقة ظاهرة ، والقرينة أظهر .

و بهذا الذى قلته يندفع الوهم المذكور فى قوله :

[ومايتوهم . . . . الخ] .

[٣] من حيث الاعتقاد .

فلا يرد أنه :

إن أريد الخلود فيها فهو خلاف الإجماع ؛ فإن المؤمنين لايخلدون فيها .

وإن أريد مجرد الدخول ، فهو مشترك بين الفرق ؛ إذ مامن فرقة إلا وبعضهم عصاة .

والقول بأن معصية الفرقة الناجية مطلقاً مغفورة ، بعيد جداً .

ولا يبعد أن يكون المراد استقلال مكثهم فى النار بالنسبة إلى سائر الفرق ترغيباً فى تصحيح العقائد .

[إلا واحدة .

قيل : ومن هم ؟]

أىْ الفرقة الناجية .

---

[٣] : [من حيث الاعتقاد . . . الخ]

أقول : دل على هـذا القيد ما دل عليه سياق الحديث ، من أن مناط الهلاك والنجاة ، ما به صارت الفرقة فرقة،وهو ما افترقت به عن الأخرى،وليس ما تفترق به الفرق إلا الاعتقادات .

وأما الأعمال ، فتلك مما يكون لـكل شخص شىء خاص به ، ولا تقوم بها الفرقة فرقة ؛ اللهم إلا ما يكون بتبعية الاعتقاد :

كما يفعله الشيعة ، مما يتعلق بآل البيت .

أو ما يفعله أرباب الاعتقادات الرذيلة ، كاعتقاد ألوهية بعض آل البيت .

أو أرباب الظنون التى تشبه ذلك ، كالذين يسمون أنفسهم فى وقتنا هـذا « أرباب الطرق» .

فإن مثل هذا كله من توابع الاعتقاد .

[٤] [قال : الذين هم على ما أنا عليه وأصحابى] .

رواه الترمذى .

والأصحاب جمع صَحْب ، جمع صاحب ، أو جمع صَحِب مخفف صَحِّب بمعنى صاحب.

فما به الافتراق هو الاعتقاد ، وأما الصنائع والعادات مثلا ، فليست من ذلك فى شىء .

[٤] : [قال : الذين هم على ما أنا عليه وأصحابى . . . الخ]

لا بد أن نتكلم فى هذا الحديث بكلام موجز فاسمع :

واعلم أن هذا الحديث قد أفادنا أن يكون فى الأمة فرق متفرقة ، وأن الناجى منهم واحدة ، وقد بينها النبى بأنها التى على ما هو عليه وأصحابه .

وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى ، تبلغ العدد المذكور أو لا تبلغه ، ثابت قد وقع لا محالة .

وكون الناجى منهم واحدة أيضاً ، حق لا كلام فيه ؛ فإن الحق واحد ، هو ما كان النبى عليه وأصحابه ؛ فإن ما خالف ما كان عليه النبى فهو رد .

أما تعيين أى فرقة هى الفرقة الناجية ، أى التى تكون على ما هو عليه وأصحابه فلم يتبين إلى الآن ؛ فإن كل طائفة ، ممن يذعن لنبينا بالرسالة ، تذهب فتجعل نفسها على ما النبى عليه وأصحابه ، حتى إن « مير باقر الداماد » برهن على أن جميع الفرق المذكورة فى الحديث هى فرق الشيعة ، وأن الناجى منهم فرقة الإمامية .

وأما أهل السنة ، والمعتزلة ، وغيرهم من سائر الفرق ، فجعلهم من أمة الدعوة .

فكلٌّ يدعى هذا الأمر ، ويقيم على ذلك أدلة :

مثلا الفيلسوف يقول : إن فيض الحق تعالى دائم أزلا وأبداً ، و يستدل على ذلك بأنه جواد ، لا يشو به شائبة البخل ، بوجه من الوجوه ، فيستحيل أن يتخلف فيضه. فقد ذهب فى زعمه هذا ؛ إلى تنزيه الله تعالى ، ووصفه بصفات الكمال ، وتقديسه

. . . .

عن سمات النقص ، و يتأيد بما ورد فى الأحاديث والآيات ، مما يدل على كمال جوده تعالى .

و يقول : إن أول ما خلق الله تعالى شيء واحد ، وسماه العقل الأول .

و يتأيد بقوله صلى الله عليه وسلم :

[أول ما خلق الله العقل ، ثم قال له :

أقبل . فأقبل .

وقال له : أدبر . فأدبر . . . . الخ]

أو كما قال .

و يذهب إلى أن النفوس مجردة ، وأنها ليست بأجسام . و يتأيد بمثل قوله تعالى :

[قُلْ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى]

و يريد من عالم الأمر ما يقابل عالم الخلق ، فى قوله تعالى :

[أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ]

وأن عالم الخلق هو عالم التغير والتبدل ، أى الجسمانيات .

وأن عالم الأمر هو عالم التقديس ، الذى يتبرأ عن شوائب الماديات .

و بمثل قوله صلى الله عليه وسلم ، حكاية عن الله :

[ما وسعنى أرضى ولا سمائى ، ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن] .

و بمثل قوله صلى الله عليه وسلم :

[إن الله خلق الأرواح ، قبل أن يخلق الأجسام بألفى عام]

و يقول : إن صفات الحق تعالى عين ذاته ، بمعنى أنه ينشأ عن مجرد ذاته ، ما ينشأ عن ذات وصفة .

و يتأيد بما جاء فى النصوص .

. . . .

[إن الله هو الغنى المطلق عن كل ما سواه]

و بمثل قوله :

[سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ]

و بما يدل على ذلك من كلام علىٍّ بن أبى طالب .

⁂

والصوفى يقول :

إن الحق تبارك وتعالى ، هو حقيقة الحقائق ، وذات الذوات .

و إن ما نراه من العوالم والأغيار ، فإنما هو من تجليات ، وشئون ، وأطوار ، ذات الحق .

فليس العالم إلا عبارة عن الاعتبارات المأخوذة بالإضافة إلى ذات واحدة ، القائمة بالغير قياماً انتزاعياً ، وليس إلا الله وحده .

و يتأيد ذلك بمثل قوله تعالى :

[حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ]

و بمثل قوله :

[مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ]

و بمثل قوله تعالى :

[هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ، وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ]

وغير ذلك من الآيات .

و بمثل قوله صلى الله عليه وسلم :

. . . .

[لوسقطت إبرة من السماء إلى الأرض ، لسقطت على الله]

أو كما قال .

وقوله ، حكاية عن ربه :

[لايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به . . . . الحديث] .

وغير ذلك من الأحاديث والآيات .

وفى الآثار :

[مارأيت شيئا إلا رأيت الله فيه ، أوقبله ، أو بعده ، أومعه]

كلٌ واحد يُنسب إلى واحد من الخلفاء الأربع : أبى بكر ،وعمر،وعثمان،وعلى،. على مافى الأحاديث من ضعف الإسناد ؛ أوغير ذلك .

ويقول : إن شئون الحق تبارك وتعالى ، لازمة لذاته ؛ وليس بينه وبينها بون .

ويستند إلى ماجاء فى النص من قوله تعالى :

« لاإله إلاهو »

فيقول : إن الألوهية تستلزم مألوها ، والحق إله أزلا وأبدا ، فشئونه لازمة لذاته أزلا وأبدا .

وبما جاء فى لسان الشرع ، ممايدل على الصفات المستلزمة لدوام النشآت والظهور، على ما ينوه فى كتبهم .

ويقول ، كما يقول الحكيم ، : إن الحق قد تنزل من مرتبة وحدته ، بتنزل تنزيهى ، بالأشرف فالأشرف .

. . . .

وأن التنزل الأول هو :

العقل الأول .

والقلم الأعلى .

والحقيقة المحمدية .

و يستشهد على ذلك بأحاديث وردت بكل ذلك .

وغير ذلك مما هم عليه ، يستندون فيه إلى أحاديث وآيات، بعد تسديد المدعى ببراهين عقلية :

عند الفيلسوف والصوفى .

و إشراقية عند الصوفى .

ووصول علمهم إلى أعلى درجات اليقين فى زعم كل .

و يرون أنهم فى ذلك مطابقون لما كان عليه النبى وأصحابه .

⁂

والمعتزلى يقول :

إن عذاب العاصى ونعيم المطيع ، واجب .

و يستند إلى مثل قوله تعالى :

[كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ . . . . الآية].

[كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنْجِى الْمُؤْمِنِينَ] .

[وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ] .

إلى غير ذلك من الآيات الدالة على واقعية الوعد والوعيد .

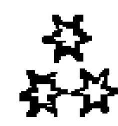
والأحاديث متضافرة على ذلك .

و يقول :

إن من الواجب أن يفعل الله ما هو الأصلح لعباده .

. . . .

ويستند إلى مثل قوله :
[وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً] .
وإلى الأحاديث الدالة على أن الله تعالى ما أراد بعباده إلا ماهو خير لهم .
ويقول : إن الله لا يُرى .
ويستند إلى مثل قوله تعالى :
[لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ]
وينكر الشفاعة .
ويستند إلى مثل قوله :
[فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ] .
[وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ] .
[لَا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً] .
إلى غير ذلك .



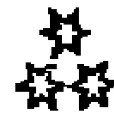
والسنى يقول بنقيض ذلك .
ويستند إلى مثل قوله :
[وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ] .
وبقوله :
[لَهُ ٱلْحُكْمُ] .
وبمثل :
[وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] .
والحديث :

. . . .

[إِنَّكُمْ لَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ . . . . الخ]

و بمثل قوله :

[إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ] .



و يقول المعتزلى :

إن أفعال المكلفين الاختيارية صادرة عنهم ، بما جعل الله فيهم .

و يستند إلى مثل قوله :

[جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ] .

[ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ] .

[وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ] .

[وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ] .

إلى غير ذلك من الآيات الدالة على إسناد الأعمال إليهم .

و يزعم أن أكثر النصوص القطعية والظنية جاءت على هذا المعنى .



والسنى يقول :

إن الأفعال ـ إختيارية واضطرارية ـ صادرة عن الله تعالى ابتداء بلا واسطة .

و يستند إلى مثل قوله :

[خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ]

وقوله :

[خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ] .

و بقوله:

[هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ ؟] .

. . . .

و [لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ] .

وغير ذلك .

⁂

والشيعى يستدل على تفضيل « عليٍّ » على سائر الصحابة بمثل قولهصلى الله عليه وسلم :

[من كنت مولاه ، فَعَلِيٌّ مولاه]

والنبي مولى جميع الأمة .

⁂

والسنى يستدل بمثل قوله :

[ماطلعت الشمس على أحد بعد النبيين أفضل من أبى بكر]

أو كما قال .

وغير ذلك من الأحاديث الدائرة بين الفر يقين .

⁂

وإن المجسمة يستشهدون بمثل قوله :

[يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ]

و : [الرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ]

و : [جَاءَ رَبُّكَ]

و : [إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ ٱلْغَمَامِ]

وغير ذلك .

وفى الأحاديث :

[إن الله ينزل إلى سماء الدنيا]

و : [قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن]

. . . .

وغير ذلك .

ولا نطيل بذكر استدلالات فرق هذه الملة .

وقد أوضح كلٌّ ما قرَّ رأيه عليه ببراهين عقلية وسمعية تطلب من كتبهم .

وليس لنا الآن غرض يتعلق بتحقيق ماهو الحق فى الواقع ، بل ذلك يأتى فى الكتاب .

وكلٌّ بعد إقامة برهانه على مدعاه ، يذهب فيجد ماهو عليه مطابقا لما كان النبى عليه وأصحابه .

فيحكم بذلك .

ويحكم بأن غيره ليس كذلك .

خصوصا :

طائفة الصوفية .

والحكماء الإسلاميين .

والأشاعرة .

فإنهم يدققون غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبى وأصحابه .

وكل طائفة منهم متى رأت من النصوص ما يخالف ما اعتقدت ،أخذت فى تأويله وإرجاعه إلى بقية النصوص التى تشهد لها .

فكلٌّ يبرهن على أنه الفرقة الناجية المذكورة فى الحديث .

وكل مطمئن بما لديه ، وينادى نداء المحق لما هو عليه .

والوقوف على حقيقة الحق فى ذلك يكون من فضل الله تعالى ، وتوفيقه .

فإن للناظر أن يقول:

يجوز أن تكون الفرقة الناجية الواقفة على ما كان عليه النبى وأصحابه قد جاءت وانقرضت ، وأن الباقى الآن من غير الناجية .

. . . .

أو أن الفرق المرادة لصاحب الشريعة لم تبلغ الآن العدد ، وأن الناجية إلى الآن ما وجدت ، وستوجد .

أو أن جميع هـذه الفرق ناجية ، حيث إن الـكل مطابق لما كان عليه النبى وأصحابه ، من الأصول المعلومة لنا عنهم :

كالألوهية .

والنبوة .

والمعاد .

وما وقع فيها من الخلاف ؛ فإنه لم يكن يعلم عنهم علم اليقين ، وإلا لما وقع فيه اختلاف .

وأن بقية الفرق :

ستوجد من بعد .

أو وجد منها بعض لم يعلم .

أو علم ؛ كمن يدعى ألوهية علىٍّ مثلا ؛ كفرقة النصيرية .

⁂

وموجب هذا التردد أنه ما من فرقة إلا ويجدها الناظر فيهـا معضدة بكتاب وسنة ، وإجماع ، وما يشبه ذلك .

والنصوص فيها متعارضة من الأطراف .

ومما يسرنى ما جاء فى حديث آخر :

[أن الهالك منهم واحدة] .

⁂

وبالجملة فتحقيق الفرقة الناجية من جهة الاعتقاد ، كما هو الموضوع ، على رأى

. . . .

هذه الفرق التي تدعى أن كلا منها الفرقة الناجية و إن غيرها الهالكة، مشكل من وجوه :

أولا : أنا لم نعلم مما كان عليه النبي وأصحابه ، إلا :

أن للعالم صانعا فى غاية الكمال ، مبرأ عن جميع النقائص ، وأنه عالم ، قادر ، مريد ، سميع ، بصير ، إلى غير ذلك من الصفات الكمالية .

وأن المعاد حق .

وأن النبي صادق فيما أخبر به .

وهذا القدر أمر اتفق عليه جميع الفرق ، إلا أن يكون :

وثنيا .

أو كتابيا متعصبا .

فعلى هذا ليس المخالف لما كان عليه ، إلا :

جاحدا وجود الحق .

أو جاحدا كمالا من كمالاته ، مع علمه بأنه كمال .

أو مكذبا النبي فى شيء مما جاء به ، مع علمه بأنه قد جاء به .

أما من كان مقصده الكمال والتنزيه ، والوقوف على الحق ، وصدّق القرآن ؛ وعَلِمَ أن ما جاء به النبي فهو حق ؛ فهو على ما كان عليه النبي وأصحابه ، حذو القَذِّ بالقذ .

ومن خالف فى شيء من ذلك ، فليس من أمة الإجابة فى شيء وهو ظاهر .

وأما ما افترقت فيه الطوائف :

من كون الصفات عين الذات ، أو غير الذات ، أو لا هذا ولا ذاك .

وأن الله يمكن أن يرى ، أو لا يمكن .

وأن العالم حادث بالزمان و بالذات ، أو بالذات فقط .

وأن الحسن والقبح عقليان أم لا .

. . . .

إلى غير ذلك من التفاصيل .

فهذا شيء لم يرد فيه عن النبي وأصحابه شيء ، حتى يحفظ عنهم . و إنما مرجع هذا إلى الاستدلال .

ولا فرق بين دليل ودليل فى جواز تطرق الخلل ، والخطأ .

⁂

فإن قلت : إن كلام الله وكلام النبي مؤلف من الألفاظ العربية . ومدلولاتها معلومة لدى أهل اللغة ، فيجب الأخذ بحاق مدلول اللفظ ، كان ما كان .

قلت : حينئذ لم يكن ناجياً إلا طائفة المجسمة الظاهريون ، القائلون بوجوب الأخذ بجميع النصوص ، وترك طريق الاستدلال رأساً .

مع أنه لا يخفى ما فى آراء هـذه الطائفة من الاختلال ، مع سلوكهم طريقاً ليس يفيد اليقين بوجه .

فإن للتخاطبات مناسبات تَرِدُ بمطابقتها ، لا تـكاد تعلم إلا للقائل .

ومن ثم كان التحقيق أن الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها ، لـكثرة تطرق الاحتمال ، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال ، وتأويل ما يبـدى بظاهره نقصا ، إلى ما يفيد الـكمال .

و إذا صح التأويل للبرهان ، فى شيء ، صح فى بقية الأشياء ، حيث لا فرق بين برهان و برهان ؛ ولا لفظ ولفظ .

فليس لفرقة من الفرق المجوزة لتأويل لفظ ، أن تدعى أنها الناجية دون الأخرى بهذا الحديث ؛ فإن الـكل متفق فيما عليه النبي وأصحابه .

والخلاف إنما يرجع إلى أن الواقع ما هو .

فصاحب البرهان المطابق للواقع هو المحق ، وغيره المبطل .

. . . .

وليس كل محق فى قضية ، محقا فى أخرى ؛ بل قد يحق فى أمر ، ويخطىء فى آخر ؛ فلا يصح التحزب ، وادعاء الطائفية ؛ بل لا بد أن يدور الأمر على الواقع حيث كان ، بطريق البرهان .

⁂

وحاصل هذا الوجه : أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يطلع أحداً على دقائق معارفه فى مقام الألوهية ، وعالم الربوبية ؛ ولا على مراتب عرفانه .

فكيف يمكن التطلع إلى مثل هذا الأمر الخفى الذى لا يعلمه إلا الله تعالى ورسوله ، حيث إنه مما يتعلق بالبواطن التى بيننا وبينها حجاب أىُّ حجاب ؟!

وإنما وصل إلينا من شرعه صلى الله عليه وسلم ، مايصرح بثبوت :

الإلٰهيات .

والنبوات .

والمعاد .

بأقاويل مقدسة تحتمل الحمل على كثير من المعانى ، كما حملها الناظرون ، كل على حسب اعتقاده . فأين السبيل ؟

فما بقى مما عليه النجاة ، إلا ما به الاتفاق .

وتأمل لعلك تقف على غير ما أقول ، لكن بطريق الجد والإنصاف .

⁂

وثانياً : أن كل فرقة تدعى اليقين فيما هى عليه .

والرجوع عما هو يقين من المحال عندهم ، وإلا لزم كونه غير يقين ، والفرض أنه يقين .

فكيف تدعى كل طائفة أن غيرها يجب أن يكون على ماهى عليه نفسها ، مع أنه غير ممكن ؟

. . . .

فإن كانت تقول : إن برهان الغير بغير يقين .

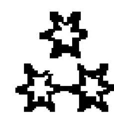
فنقول : إن المحقق الناظر يستوى لديه جميع الآراء ، حيث إن كلا يستند إلى البرهان . فما بقى بالنسبة إلى الواقع رأى أولى من رأى فى القبول ؛ فإن كلا يشكك الآخر فى يقينه . اللهم إلا بتغيير فيدخل تحت الحكم .

وأيضاً إن أمكن اقتلاع يقين فقد أمكن اقتلاع آخر ، فينجر إلى سفسطة وعدم وثوق ببرهان .

فلا ملجأ إلا أن الجميع لما اتفق فيما جاء فى لسان الشرع صريحا من الأمور الثلاثة المتقدمة ، فقد صار ناجيا .

أو أنه يجب طرح جميع البراهين بين أيدى النظر ، وأخذ المقبول منها ، وتزييف المنكر ، بعد اتفاق الكل فى ذلك ، وحينئذ فقد وقع الصلح بين الكل ، وذهب التحزب .

وهذا سبيل حق ، ولكن لم يقع ، ومدعيه يكذبه تحزبه .



وثالثاً : أن كل فرقة تعتقد أمراً خاصا فى مقام :

الألوهية .

والنبوة .

والمعاد .

فإن كان كل مالم يطابق الواقع فى زعمهم ، فهو المخالف للواقع فى نفس الأمر ؛ وكل ما كان كذلك ، فهو نقص فى جناب الألوهية ؛ فإنه :

إما إثبات ما لم يكن .

أو نفى مايجب أن يكون .

. . . .

وكلاهما نقص ، فيكون كفراً .

فلا وجه لهم فى حكمهم بأن بعض الطوائف غير كافر ، و إنما هو فاسق .

بل يجب أن يحكموا بأن كل ما خالف الواقع فهو كفر .

فكل فرقة لا بد أن تحكم بكفر الأخرى .

و إن لم يكن ما يخالف الواقع فى زعمهم ، مخالفا للواقع فى نفس الأمر ؛ أو لم يكن من النقص فى شىء .

فلا وجه لتفسيق المخالف ، والحكم بأنه فى النار .

☆☆☆

ورابعاً : أنا لانجد طائفة منهم متفقة على كلمة واحدة ، بل أصحاب كل رئيس يخالفونه فى آرائه إلى آراء أخر .

فإن كانت مخالفة المعتقد تعد كفرا ، أوفسقا ، بالنسبة إليه ؛ فمرتكبها كافر أوفاسق ، و إن كان من حزبه .

فما بالهم يفرقون بين مخالفة ومخالفة ؟

كتفرقة أصحابنا بين خلاف الأشاعرة مع الماتريدية ، و بين خلافهم مع بقية الفرق .

وكذلك مانراه فى غيرنا من سائر الفرق ، مع أنه ربما كان الخلاف فى مسألة هى من الأمهات .

كقول إمام الحرمين ، من أصحابنا ، فى بحث الأفعال :

إن الفعل يستند إلى قدرة العبد ، والقدرة إلى سبب آخر ، وهكذا إلى أن تنتهى إلى مسبب الأسباب ، وقد برهن على ذلك .

و إن هذا الأمر ينسبونه إلى الحكماء ، فى ظاهر قولهم .

وغير ذلك كثير فاش فى جميع الفرق ، لايكاد يحصر .

. . . .

بل خلاف الأشعرى ، مع الماتريدى ، فيما يزيد عن ثلاثين أصلًا. وربما لا يتحقق هذا المقدار بينه وبين الفيلسوف مثلا .

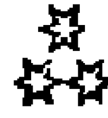
فكيف أغضينا النظر عن هذا النزاع ، وحدقناه إلى نزاع آخر ليس بالمفيد ؟

فكان من الواجب أن يحكموا حكما عاماً :

إما بالتفسيق .

وإما بعدمه .

بدون تدليس .



وخامساً : قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة ، خصوصا الشيخ الأشعرى على أن :

المقلد فى أصول دينه ، ليس بمستيقن .

وكل من ليس بمستيقن فى الأصول ، فهو على ريب فيها .

وكل من كان كذلك ، فهو كافر .

أما الكبرى : فظاهرة .

وأما الصغرى : فقد أقمنا عليها برهانا حاصله :

أن المقلد :

إما أن يعلم حقية ما عليه مقلَّده .

أم لا .

الثانى : يستلزم المطلوب ؛ فإنه إذا لم يعلم حقية ما عليه مقلده .

فهو متردد فيه ؛ إذ ليس بعد العلم :

إلا التردد .

أو الجزم بالنقيض .

. . . .

وعلى الأول :

إما أن يعلم الحقية .

بنظره .

أو بتقليد آخر .

على الثانى : ننقل الكلام إليه ، ويتسلسل .

وعلى الأول : قد صار مجتهداً ، ناظراً ، لا مقلداً ؛ وهو خلاف المفروض .

وليس بطلان التسلسل هٰهنا ، لما يبرهنون عليه ؛ بل لاستلزامه عدم العلم ؛ إذ لم يصل إلى ما به يَعلم .

فإذن كل مقلد فليس بمستيقن .

بل ذلك يجده كل أحد ؛ فإن كثيراً من الصلحاء الذين يدعون التدين تأتيهم الشكوك من بين أيديهم ومن خلفهم ، ويزيلونها عنهم بالإعراض والاشتغال بأفكار أخر ؛ لكن ذلك لاينفعهم ؛ فإنه قد وقر فى نفوسهم الزيغ فإذا تعطلت الحواس ، بدا لهم ما كانوا يخفون ، وهو سوء الخاتمة ، والعياذ بالله تعالى .

فليحذر الراغب إلى الله تعالى من أمثال هذه الورطات ؛ التى يزينها لديه شيطانه؛ بل يجب عليه أنه كلما عرض له أمر ، ذهب خلفه :

فإن كان حقا تبعه .

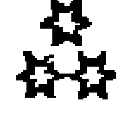
وإن كان باطلا دفعه .



فإن كان التقليد كفراً عندهم ، كما هو الواقع ، فكيف يصح منهم الإلجاء إلى قضايا خاصة ، تواطؤوا عليها ، وتعارفوها فيما بينهم ، ويزعمون أن هذا هو الحق االواقع .

. . . .

كلا ! بل كل ذلك تعصب من أتباع كل رئيس ، وأخذ بطريق اللجاج والعنت .



والحق الذى يرشد إليه الشرع والعقل أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود .

ثم منه إلى إثبات النبوات .

ثم يأخذ كل ماجاءت به النبوات بالتصديق والتسليم بدون فحص فيما تكنه الألفاظ إلا فيما يتعلق بالأعمال على قدر الطاقة .

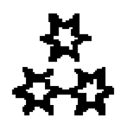
ثم يأخذ طريق التحقيق فى تأسيس جميع عقائده ، بالبراهين الصحيحة ، كان ما أدت إليه ما كان ، لكن بغاية التحرى والاجتهاد .

ثم إذا فاء من فكره إلى ما جاء من عند ربه ، فوجده بظاهره ملائماً لما حققه ، فليحمد الله على ذلك .

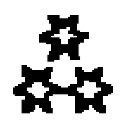
وإلا فليطرق عن التأويل ، ويقول :

آمنا به كل من عند ربنا .

فإنه لا يعلم مراد الله ونبيه ، إلا الله ونبيه .



فعلى هذا المنوال يكون نسجه ، فيبوء من الله برضوان ، حيث أسس عقائده على السديد من البراهين ، واستقبل الأخبار الإلهية بالقبول والتسليم ، وتناولها بقلب سليم .



وإن أراد التأويل لغرض :

. . . .

كدفع معاند .

أو إقناع جاحد .

فلا بأس عليه ، إذا سلم برهانه من التقليد والتشويش . وهذا هو دأب مشايخنا :

كالشيخ الأشعرى .

والشيخ أبى منصور .

ومن ماثلهم .

لايأخذون قولًا ، حتى يسددوه ببراهينهم القوية ، على حسب طاقتهم .

وهذا هو مايعنى باسم :

« السنى » .

و « الصوفى » .

و « الحكيم » .

وكل متحزب مجادل ؛ فإنما يبغى العنت وتشتيت الكلمة ، فهو فى النار .

وكل مقصر فعليه العار ، والشنار .

فاسلك سبيل السلف ، واحذر فقد خلف من بعدهم خلف ولابد فى كمال النجاة، ونيل السعادة الأبدية ، من أن ينضم إلى ذلك التخلى عن الرذائل ، والتحلى بالأخلاق الكاملة ، والأعمال الفاضلة .

ومن تلك الأخلاق والأعمال تكميل قوة النظر ، وارتكاب طريق العدل فى كل شىء ؛ إذ لاريب فى أن كل من خالف ما كان عليه النبى وأصحابه من الهمة ، والسداد ، والعدل، والإنصاف ، وسلوك طريق الاستقامة فى جميع الأخلاق والأعمال، ونور البصيرة فيما يؤخذ ويعطى ، فهو فى النار ، أو يطهر .

ومن كان على من كانوا عليه ، فهو فى أعلى غرف الجنان .

وهو من رأى النبى صلى الله عليه وسلم ، مؤمناً به ، سواء كان فى حال البلوغ ، أو قبله ، أو بعده ؛ طالت صحبته أولا .

[وهذه]

إشارة إلى مقاصد هذه الرسالة .

[عقائدُ]

المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده ، من غير تعلق بكيفية العمل : كـكونه تعالى حيا ، قادراً ، إلى غير ذلك من مباحث الذات والصفات .

وسالك هذا الطريق :

إما أن يكون سلوكه من قِبَل الالتفات إلى ماجاء فى الـكتاب والسنة ، وكلام أولى الفضل من الراشدين قديماً وحديثاً :

فذلك هو الحـكيم العملى ، والمؤمن المتوسط .

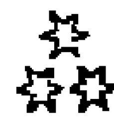
و إما أن يكون مع ذلك قد سلك بنفسه مدارج الأنوار ، ووقف على مافى ذلك من دقائق الأسرار ، حتى جلس فى حياته هذه ، فى مقعد صدق عند مليك مقتدر .

فهو الصوفى ، وهو صاحب المقصد الأسنى ، والمطلوب الأعلى .

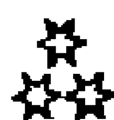
وفى هذا مراتب لاتحصى ، ومراق لاتستقصى .

وهذا وما قبله يشملهما اسم المؤمن الصادق .

فمن تحقق بهذا النور ، فله النجاة والحبور ، كان من كان ؛ فإن هذا هو المتحقق فيه ما كان النبى عليه وأصحابه .



ولنمسك القلم حيث إن المقصود هو الإيجاز ، والله أعلم بالصواب ، و إليه المرجع والمـآب ، فاسلك بنفسك طريق السداد ، وانظر فيما يكون لك بعين الرشاد .



وتسمى تلك الأحكام : أصولا وعقائد ، واعتقادية .

يقابلها الأحكام المتعلقة بكيفية العمل .

كوجوب الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم .

وتسمى : شرائع ، وفروعا ، وأحكاما ظاهرة .

[الفرقة الناجية

وهم :

الأشاعرة]

التابعون فى الأصول للشيخ أبى الحسن الأشعرى .

وهو منسوب إلى « أشعر » وهى قبيلة من اليمن .

وقيل إلى جده « أبى موسى الأشعرى » رضى الله عنه .

فإن قلت : كيف حكم بأن الفرقة الناجية ، هم الأشاعرة ، وكل فرقة تزعم أنها الناجية ؟ .

قلت : سياق الحديث مشعر بأنهم المعتقدون لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه .

وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة ؛ فإنهم يتمسكون فى عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم ، وعن أصحابه رضى الله تعالى عنهم ؛ ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة .

ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ، ومن يحذو حذوهم .

ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن أئمتهم ؛ لاعتقادهم العصمة فيهم .

قال ابن المطهر الحلى فى بعض تصانيفه :

قد باحثنا فى هذا الحديث مع الأستاذ نصير الدين محمد الطوسى ، فى تعيين

المراد من الفرقة الناجية ، فاستقر الرأى على أنه ينبغى أن تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق ، مخالفة كثيرة .

وما هى إلا الشيعة الإمامية ؛ فإنهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة .

بخلاف غيرهم من الفرق ؛ فإنهم يتقاربون فى أكثر الأصول .

قلت : أكثر الشيعة توافق المعتزلة فى أكثر الأصول ، ولا تخالفها إلا فى مسائل قليلة ، أكثرها يتعلق بالإمامة ، وهى بالفروع أشبه .

بل الأليق بذلك هم الأشاعرة ؛ فإن أصولهم مخالفة لأكثر أصول المذاهب ، ولا يوافقهم فيها غيرهم :

كمسألة الكسب .

وجواز رؤية الله تعالى ، مع كونه غير جسم ، وتنزهه عن المكان والجهة .

بل جوزوا رؤية كل موجود من الأعراض وغيرها ، حتى جوزوا رؤية الأصوات ، والطعوم ، والروائح .

بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة الأندلس .

واستناد الممكنات كلها إلى الله تعالى ابتداء .

وكون صفاته لا هى عين الذات ، ولا غيرها .

والفرق بين الإرادة والرضا .

إلى غير ذلك من المسائل التى شنع مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم .

[أجمع]

الإجماع ههنا بمعنى الاتفاق ، لا بالمعنى الاصطلاحى ، وهو :

اتفاق جميع أهل الحل والعقد من الأمة فى كل عصر ، على حكم من أحكام الدين .

فإن المذكورات ليست كذلك ؛ ولذلك نسبه إلى طائفة مخصوصة ، وهم :

[السلف من المحدِّثين]

العارفين بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتمييز أقسامها :

من الصحيح .

والحسن

والضعيف

ونقدها .

وغيرها من الموضوعات .

[وأئمة المسلمين وأهل السنة ، والجماعة]

رضى الله عنهم .

[على أن العالم]

هو فى الأصل ما يعلم به الشىء ، كالخاتم لما يختم به ، غلب على ما يعلم به الله تعالى ، وهو ما سوى ذاته وصفاته .

[حادث]

[٥] ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على إطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات

---

[٥] [ولما كانت الفلاسفة . . . . الخ]

أقول : اصطلح الفلاسفة على معنى آخر للحدوث غير المتبادر من اللفظ ، هو : كون الشىء فى وجوده مسبوقا بعدم ذاته ، فى مرتبة علته ؛ لتقدم ماهو المؤثر فيه ، عليه ، برتبة الوجود .

وبينوا ذلك بما نقله الشارح فى الحواشى عن الشيخ فى « الشفاء » وحاصله :

. . . .

أن للممكن من ذاته أن يكون « ليسا » أى معدوما

أى إذا نظر إلى ذاته لم يكن موجودا بل معدوما ؛ لأنه لو كان له من ذاته الوجود ، لكان موجودا لذاته ، فلا يحتاج إلى علة ، فيكون واجبا .

هذا خلف .

فتعين أن يكون له من ذاته العدم ، أى سلب الوجود ، لا الاتصاف بالعدم .

ومن غيره أن يكون « أيسا » أى موجودا ، أى إذا نظر له مع علته ، كان له منها الوجود .

فله الوجود من غيره ، ضرورة أنه لا وجود له بدون علته .

وماله لذاته ، مقدم على ماله من غيره .

ضرورة :

أن ما للذات مع الذات .

ومابالغير يعرض للذات مع لازمها .

فسلب وجوده ، مقدم على وجوده .

وذلك لا يستلزم التقدم بالزمان ، لعدم جواز الفصل بين تمام العلة ، و بين المعلول ، فيجوز أن يتآخيا فى الزمان

ورده الشارح فى الحواشى ، تبعا للإمام . وقال :

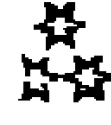
كما أن الممكن يحتاج فى وجوده إلى العلة .

كذلك يحتاج فى عدمه إليها ؛ إذ عدمه يعلل بعدم علته ، فليس له من ذاته سوى استواء الطرفين .

ثم قال :

. . . .

إن الممكن ليس له فى المرتبة السابقة إلا إمكان الوجود والعدم .
فله فى هذه المرتبة ، لا استحقاق الوجود .
فإن اكتفى فى الحدوث الذاتى بهـذا ، تم ؛ و إلا فلا .



أقول :
أولا : إن المـاهية ، فيما فرضه ، ليس لها وجود ولا عدم ، بل إمكانهما ،
فـكان الوجود مسلوباً عنها .
فإذا حصل لها الوجود من العلة ، فقد كان لهـا الوجود بعد أن لم يكن وجود ، وهو الحدوث الذاتى ، كما قال . فإنهم أرادوا من العدم سلب الوجود ، كما أشرنا إليه فى حل عبارة الشيخ .
وثانياً : فلنقطع النظر عمـا يفهم شائبة التأثير رأساً فى الطرفين ، فبأى الحالين يكون الممـكن فى الواقع ؟
فهل يكون له الوجود ؟
كلا ، و إلا لم يكن ممـكناً .
وليس بعد الوجود إلا العدم ، فهو له إذ ذاك ؛ فيكون لذاته أن يكون عدما ، و إلا لزم الواسطة ، اللهم إلا فى اعتبار عقلى لا يتعلق بمـا به التقدم والتأخر ، بحسب المراتب الخارجية .
ثم رد عليهم الشارح رداً آخر بقوله :
[كيف والتقدم الذاتى . . . الخ] .
وحاصله أن التقدمات عندهم خمسة لا غير ، كما هو مشهور .
وجعلوا التقدم بالذات ، هو تقدم المحتاج إليه على المحتاج فقط .
فلو كان عدم الممـكن متقدما على وجوده بالذات ، لـكان عدمه :

. . . .

إما علة وجوده .

أوجزء علته .

الأول باطل :

أولا : لأن العدم ليس شيئا لذاته حتى يجب عنه شئ .

وثانيا : لفرض علةٍ سواه .

فتعين كونه جزء علة وجوده ، بمعنى ماله دخل بوجه . وذلك حكم سار فى جميع المعلولات مع عللها .

فلا تتحقق علة بسيطة البتة .

وقد أقروا بوجود العلة البسيطة فى أول صادر .

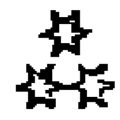


وأقول : لامحالة أن العدم جزء علة الوجود ؛ إذا مالم يكن للشىء أنه عدم ، لم يكن للمؤثر أن يكون عنه كون ، وإلا لزم تحصيل الحاصل :

تأمل .

وأما الإقرار بوجود علة بسيطة ، فلا ينافى ذلك ؛ فإنهم يريدون غير المركبة من الوجوديات .

كيف ومن الواجب فى الصدور رفع المانع ، وهو عدم ؟ فليس المراد ما ينفى مثل هذا التركيب ؛ فإنه فى الحقيقة ليس بتركيب .



وأيضا يمكن أن يمنع حصر التقدمات فى الخمسة ، بزيادة هذا النوع ؛ إذ الحصر استقرائى .

وبعد . . . فبالجملة ، لما اصطلحوا على هذا المعنى من الحدوث ، وبينوه

. . . .

بالمقدمات ، فربما كان يتوهم من قوله : أى المصنف :

[إن العالم حادث]

هذا المعنى ، فدفع هذا الوهم بقوله :

[كان بقدرة الله بعد أن لم يكن]

أى بعدية زمانية ، لا يجامع القبل معها البعد ، كما هو المتبادر المعروف من لفظ الحادث .

إذ المعنى الأول مجرد اصطلاح من الفلاسفة ، فالمتبادر منه فى لسان غيرهم :

الموجود بعد عدمه بالزمان .

ثم لا يخفى عليك أن قول المصنف :

[كان بقدرة الله بعد أن لم يكن]

لم يفد بجوهره أزيد مما أفاده لفظ الحادث ، والوهم باق .

فإن الحادث الذاتى يطلق عليه أنه كان بعد أن لم يكن ، كما تصرح به عبارة الشيخ فى « الشفاء » حيث يقول :

[و إذا كان له من ذاته أن لا وجود ، لزم

أن صاروجوده بعد ما لم يكن]

و إنما يدفع الوهم ، قول الشارح :

[بعدية زمانية]

فكان يكفى أن يقال ؛ عند قوله :

[حادث]

أى حدوثا زمانيا .

اللهم إلا أن يقال : إن الوهم قد اندفع بقوله :

[بقدرة الله]

بالعدم ، بمعنى أن كونه مسبوقاً بوجود الفاعل سبقا ذاتيا ، يستلزم تقدم عدمه ، على وجوده بالذات ، لابالزمان .

وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها فى حواشى الشرح الجديد للتجريد ، و بينا أنه لايتم استدلاهم .

كيف والتقدم الذاتى ، تقدم المحتاج إليه على المحتاج .

و إذا كان العدم سابقاً على وجود الممكن بالسبق الذاتى ، كان جزأ من علته التامة قطعاً ، فلا تتحقق العلة التامة البسيطة ، وهو خلاف مذهبهم وتصريحاتهم .

أردف ذلك بقوله :

[كان بقدرة الله بعد أن لم يكن] .

أى وُجد بعد العدم بعدية زمانية ، كما هوالمتبادر ؛ فإن المعنى الأول مجرد اصطلاح من الفلاسفة .

[٦] والمخالف فى هذا الحكم هم الفلاسفة ؛ فإن أرسطاطاليس وأتباعه ذهبوا .

فإن ماينشأ عن القادر لا يكون إلا حادثا زمانيا ، فى زعمهم .

[٦] : [والمخالف فى هذا الحكم هم الفلاسفة ... الخ .] .

أقول : أى المخالف فى حكم الإيجاب الكلى :

أى قولنا : كل مافى العالم فهو حادث .

المفهوم من قول المصنف :

[على أن العالم حادث] .

هو الفلاسفة .

والمخالفة فى كلية الإيجاب تكون :

. . . .

إما بـكلية السلب :

فيخالف فى كل فرد فرد من أفراد العالم ، بأن يقال :

لاشىء من العالم بحادث ، بل كل مافيه قديم .

وهذا باطل بالبداهة والإجماع .

وإما بجزئيته :

فتكون المخالفة فى بعض أفراد العالم ، بأن يقال :

بعض العالم ليس بحادث ؛ بل منه ماهو قديم .

وهذا موضع النزاع :

فالمتكلمون على أن كل مافى العالم ، فهو حادث بالزمان ، فلا شىء منه بقديم .

وعلى ذلك أيضاً بعض الفلاسفة من الأقدمين والإسلاميين .

وأكثر الفلاسفة على أن بعض العالم قديم :

فقد ذهب أرسطاطاليس وأتباعه إلى قدم العقول ، جمع عقل ، وهو عندهم جوهر مجرد عن المادة وعلائقها ذاتاً وأفعالًا ، والمادة جوهر هو محل للصور الجسمية ، ليس له قوام بدونها .

وهو جزء الجسم الطبيعى .

فإن الجسم عندهم مركب من جزئين :

مادة : وتسمى بالهيولى .

وهو جوهر بسيط منبث فى العالم قابل للصور المتعاقبة عليه .

لا بالواحد ، ولا بالـكثير فى ذاته .

ولا بالمتصل ولا بالمنفصل فى ذاته .

بل هو القابل لـكل ذلك .

. . . .

وليس له قوام إلا بشيء من الصور .

كما علمت .

يرشدك إلى وجوده ، انقلاب :

المـاء ، هواء .

والهواء ، ناراً .

مثـلًا .

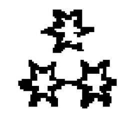
إذ لايصح أن الحقيقة المـائية بنفسها صارت حقيقة هوائيـة ، و إلا لزم اجتماع الضدين .

ولا أن الهواء بعد الانقلاب مباين للماء بالمرة .

و إلا لزم عدم شيء بالمرة ، وحدوث شيء من العدم الصرف وهوخلاف البداهة.

فتعين أن لا يكون مبايناً بالمرة ، ولاعينا .

فـكان هناك أمر مشترك يرد عليه الصورتان ، وهو الهيولى .



وصورةٌ جسميةٌ : وهى الامتدادُ الجوهرى فى الجهات الثلاث، الحالُّ فى الهيولى .

وهناك عندهم صورة ثانية ، حالة فى المادة أيضاً ، تسمى الصورة النوعية ، استدلوا على وجودها بأن الآثار المختصة بالأنواع :

كبرودة المـاء ، وكثافة الأرض ، وحرارة النار .

وتمايز الأفاعيل الناشئة عنها .

ليس كل منها :

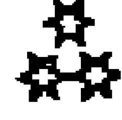
لذات الجسمية ، و إلا لم يكن اختلاف ؛ لاتحاد المقتضى فى الجميع .

ولا لأمر خارج ؛ لأنا لو تركنا النوع ونفسه ، وصرفنـا النظر عن الخارجيات ، لاختص بآثار ؛ بالنسبة إلى نوع آخر .

. . . .

فتعين أن يكون لأمر داخل فيه غير :

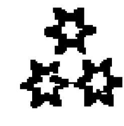
المادة ، والصورة الجسمية ، وهو الصورة النوعية ، وتسمى عندهم بالكمال .



ويعرض للجسم ، بواسطة قبول المادة ، عوارض :

كالاتصال ، والانفصال ، والبياض والسواد .

والحلول ، ومايشبه ذلك .



فالعقل هو ماتجرد عن :

هذه المادة بذاته :

أى ليس مركباً منها ، ومن الصورة ، فليس جسماً .

ولا مما يحل فيها ، فليس جسمانياً .

وعن علائق المادة :

أى هذه العوارض التى تعرض لأجلها .

فلا يعرض له :

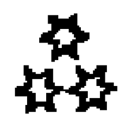
الاتصال ، والانفصال ، والاجتماع ، والافتراق ، وما يشبه ذلك .

وتجرد عنها بفعله :

أى فلا يحتاج فى فعل من أفعاله ، إلى مادة ، ولا مادى .

فليس نفساً ؛ فإن النفس تحتاج فى أفعالها إلى المادة .

إذ غالب كمالاتها مكتسبة بالآلات البدنية .



وذهبوا أيضا إلى قدم النفوس الفلكية — جمع نفس — وهى جوهر مجرد وعن المادة ، ذاتا ، لا أفعالا .

فإنها متعلقة بالبدن الذى هو مادى ، تعلق التدبير والتصرف ؛ كتعلق العاشق بالمعشوق ، أو الملك بالرعية .

. . . .

والفلـكية نسبة للفلك ـ وهو جسم مستدير يحيط به سطحان متوازيان . فى داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها إلى سطحه ـ

أى المديرة للفلك ؛ فإنهم يذهبون إلى أن الأفلاك ، حية ناطقة تتحرك بالإرادة كالحيوان ، فلها نفوس تديرها .

⁂

وذهبوا إلى قدم الأجسام الفلـكية ، التى هى الأفلاك ومافيها من الـكواكب، بموادها ، وصورها الجسمية ، والنوعية ، وأشكالها ، وأضوائها .

والشكل هو الهيأة الحاصلة للشىء من إحاطة حد ، أو حدود به .

والأضواء جمع ضوء ، وهو معروف .

واستدلوا على هذا بما لايتم ولا نطيل بذكره .

وفى نسخة بدل :

[أضوائها]

[أوضاعها]

جمع وضع ، وهو :

الهيأة العارضة للشىء من نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وإلى الخارج

ولا يخفى أن الأوضاع دائمة التبدل ، حيث إن الأفلاك دائمة التحرك ؛ إذ بطل حركة يحدث وضع ويزول آخر .

فلا يصح إرادة أشخاص الأوضاع ، بل يراد أن الأوضاع قديمة بنوعها ؛ إذ لاابتداء لهذا النوع،أى نوع الوضع عندهم،بل مامن وضع إلاوقبله وضع،إلى غير النهاية.

⁂

وذهبوا إلى قدم العنصريات بموادها ـ جمع ماده ـ هى الهيولى كما سبق ، وجمعها باعتبار ما تقبل من الصور ، فهى كثيرة لصورها ، وإلا فهيولى العناصر عندهم واحدة بالشخص ، بل وهيولى الأفلاك .

. . . .

والافتراق إنما هو بالصور النوعية .

والعنصريات هى :

الحيوان . والنبات . والمعدن .

وتسمى المواليد الثلاثة .

وإنما سميت عنصريات ؛ نسبة للعنصر ، بمعنى الأصل ، من نسبة الكل لجزئه، أى التى هى مركبة من عناصر .

وأصول تلك العنصريات :

الماء . والتراب . والهواء . والنار .

☆☆☆

وحيث قالوا بقدم المادة ، فلا بد من القول بقدم مطلق الصورة الجسمية ؛ إذ لاتتجرد الهيولى عن الصورة عندهم ، بما برهنوا عليه .

بخلاف الصور الشخصية فهى متبدلة حادثة بالضرورة .

وأما النوعية : فقيل قديمة بجنسها ، أى القديم جنس هو الصورة النوعية المطلقة ، الشاملة لجميع الصور النوعية فى ضمن فرد ما منها ، ضرورة أن الجنس لايتقوم ماهية ، حتى يكون نوعا .

وليس يجب أن تكون كل صورة نوعية قديمة .

والظاهر من كلام بعضهم :

قدم جميع أنواعها . أى أنواع العنصريات .

واحتج الشيخ الرئيس على إبطاله فى بعض كتبه .

إن قلت : إن الهيولى عندهم قابلة مستعدة للصور ، والاستعداد سابق على الحصول بالفعل ، فكيف ساغ القول بقدم شىء من الصور ؟ .

قلنا : القبول والاستعداد :

إلى قدم :

العقول .

والنفوس الفلكية .

والأجسام الفلكية: بموادها، وصورها الجسمية ، والنوعية،وأشكالها ، وأضوائها.

والعنصريات : بموادها ، ومطلق صورها الجسمية ، لا أشخاصها .

وأما صورها النوعية ؛ فقيل قديمة بجنسها ؛ فإن صور خصوصيات أنواعها ، لا يجب أن تكون قديمة .

والظاهر من كلامهم أن قدمها بأنواعها .

[٧] ونقل عن إفلاطون القول بحدوث العالم .

فقيل : إن مراده الحدوث الذاتى .

إما تحقيقى . أو تقديرى .

وما هنا من قبيل الثانى .

كذا قيل ، والكلام فى محله مبسوط .

[٧] : [ونقل عن إفلاطون ... الخ] .

أقول : نقل عن إفلاطون أنه قال بحدوث العالم .

فقال بعضهم : إنه يريد الحدوث الذاتى كغيره من الفلاسفة .

وقد رأى الشارح كتابا بخط رجل من الفلاسفة الإسلاميين ، قد كتب ذلك الكتاب قبل تاريخ الشارح — أى زمنه الذى كان فيه — أربعمائة سنة ، وذكر فى هذا الكتاب — نقلا عن أرسطو — :

أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم — أى بالزمان ، وإن كان حادثه بالذات — إلا رجلا واحدا منهم . أى فإنه قال بحدوثه .

قال مصنف ذلك الكتاب :

وقد رأيت أنا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين ، قد نسخ قبل هذا التاريخ بأربعمائة سنة ، وذكر فيه نقلا عن أرسطاطاليس :

أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم .

إلا رجلا واحداً منهم .

وقال مصنف ذلك الكتاب :

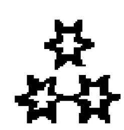
إن مراد أرسطو من هذا الرجل ، إفلاطون .

فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى ، كما لا يخفى .

ثم نقل الحدوث الزمانى عنه ، مخالف لما اشتهر من قوله :

بقدم النفوس الإنسانية .

وقدم البعد المجرد .



ونقل عن جالينوس التوقف فيه ، ولذلك لم يُعَدَّ من الفلاسفة ، لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم .

[مراد أرسطو بهذا الرجل ، إفلاطون ، فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى].

وإلا لم يصح الاستثناء ، فهو الزمانى .

ثم نقل الحدوث الزمانى عنه مخالف لما اشتهر عنه من القول : بقدم النفوس الناطقة.

وقدم البعد المجرد .

فإنه على ما نقل عنه ذهب إلى أن المكان :

بعد مجرد غير مادى ، يسرى فى المتمكن .

ورُدَّ ما نقل عنه من القول بقدم البعد ، بأنه بنفسه أقام البرهان على إبطاله :

قلت : وقد نقل بعض أفاضل المتأخرين حدوث العالم عن جميع الحكماء الأقدمين.

وادعى غلط الناقلين عنهم القدم ، فى فهم كلامهم .

[٨] واستدل الفلاسفة على مذهبهم بأنه/لا يخلو من أن يكون جميع ما لا بد منه فى وجود ممكن ما :

---

[٨] : [واستدل الفلاسفة . . . الخ]

أقول :

استدل الفلاسفة على مذهبهم الذى نقله عنهم الشارح فيما سبق من رفع الإيجاب الـكلى ، فى قولنا : العالم حادث بالزمان .

و إيجاب أن يكون : بعض العالم قديما .

بأنه من المسلم بين العقلاء أن الممكن يستحيل أن يكون له من نفسه وجود ؛ لأن له العدم فى ذاته .

فأن يكون له الوجود بدون أمر غير ذاته يُحَصِّلُ له الوجود ، يستلزم ترجح أحد الأمرين المتساويين على الآخر ، بل المرجوح على الراجح ، بدون مرجح .

وهو محال بالضرورة .

فلا بد من أمر يرجح له الوجود على العدم ، وهو ما يسمى بالعلة التامة .

ثم إنه من المحال أيضاً أن يتخلف الممكن عن تمام علته ؛ لأنه :

إن لم يجب عند تمام العلة ، فلم يوجد عندها ، ثم وجد فى زمان آخر :

فإن وجد بدون حدوث أمر آخر ، سوى ما فرض تمامَ العلة :

فإما وجوده من ذاته .

وقد مر بطلانه .

أو من العلة المتقدمة عليه فى الزمان ، وهى كائنة فى كل جزء من أجزاء الزمن .

فليس وجوده فى جزء من الزمان ، أولى من وجوده فى جزء آخر منه .

فإذ لم يكن وجوده عند وجودها ، لم يكن له أن يوجد أصلا .

أما المرجح عند وجودها ، فهو كونها فى ذلك الزمان ؛ فإن صح التأخر ، فقد

صح إلى غير النهاية ؛ فإن الفرض أنه لم يتجدد شيء سوى ذات العلة .

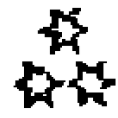
وذاتهـا لم تـكن مرجحة بمجردها ، وإلا وجب معهـا ؛ لاستحالة ترجح العدم المرجوح ، على الوجود الذى صار راجحاً بذات العلة .

وإن وجد بحدوث شيء آخر سوى ما فرض تماماً ، فقد كان التمام غير تمام ، لبقاء جزء من العلة ، هو ما حدث عند حدوثه .

هذا خلف .

وبالجملة : فوجوب أن يكون المعلول عند تمام العلة ، يكاد يكون بديهياً .

وذلك أمر متفق عليه أيضاً .



إذا تقرر هذا فنقول :

إنه لا يخلو :

إما أن يكون جميع مالا بد منه من :

فاعل ، وشرط ، ورفع مانع :

إلى غير ذلك من الأمور اللازمة لوجود ممكن ما ، حاصلا فى الأزل .

أو لا يكون .

فإن كان الأول ثبت المطلوب ، من أزلية ممكن ؛ لوجوب كون المعلول مع علته بالزمان كما سبق .

وإذا كانت العلة أزلية ، فالمعلول أيضاً أزلى .

وإن كان الثانى :

فإذا حدث ممكن :

فإما أن يكون حدوثه بدون حدوث أمر ، سوى ما كان غير تمام العلة .

. . . .

فيلزم أن يوجد الممكن بدون تمام علته .

وهو محال بما سبق .

وإما أن يكون حدوثه بسبب حدوث أمر آخر ، فيكون ذلك الأمر هو متمم العلة ،

فنتكلم فيه :

فإما أن يكون أمرا وجوديا ، وهو حادث ، فنبحث عن تمام علته .

فإما أن يكون أزليا ، فيلزم أزليته .

هذا خلف .

وإما أن يكون حادثاً وجودياً ، وننقل الكلام إلى علته ، حتى يلزم التسلسل فى العلل المترتبة الموجودة ؛ لأن كل واحد منهـا يجب وجوده ، لوجود الآخر ؛ لأنه تمـام علته .

والتسلسل فى الأمور المترتبة الموجودة محال كما يأتى .

وإما أن يكون أمراً عدمياً ، فلا يصح أن يكون اعتباراً محضاً اختراعيا ؛ إذ مثل هذا ، لا أثر له فى الوجود ، ولا فى العدم ؛ لأنه تابع لفرض الذهن ، وليس مما يتعلق بالأمور الحقيقية .

وهو ظاهر .

فلا بد له من منشأ انتزاع موجود فى عالم الخارج ، فيكون حادثا بحدوث منشأ انتزاعه ، فيكون الكلام فيه كما سبق .

ويلزم التسلسل .

فإن كنت تقول :

إن الأمر العدمى عبارة عن رفع مانع .

حاصلا فى الأزل .

أولا .

فإن كان الأول : لزم وجود ذلك الممكن فى الأزل ؛ لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة .

و إن كان الثانى :

فأقول :

إن المانع الذى ارتفع :

إما أن يكون وجودا ارتفع بالعدم .

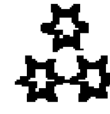
أوعدما ارتفع بالوجود .

فإن كان الثانى : رجع الكلام الأول .

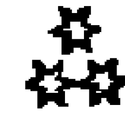
و إن كان الأول : فذلك الوجود المرتفع ، ممكن لا محالة .

فإما كان أزليا ، فعلى تسليم صحة عدمه ، قد ثبت المطلوب .

و إما كان حادثا : فننقل الكلام فيه ، حتى يلزم التسلسل .



و بتقرير الدليل على هذا الوجه يظهر بطلان ما أورده عبد الحكيم من حديث الأمر الاعتبارى . . . . تنبه .



فحاصل الكلام أن اللازم أحد ثلاثة أمور :

أزلية الممكن .

وحدوثه بدون تمام علته :

والتسلسل المستحيل .

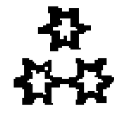
والأول مطلوب .

والأخيران محالان .

فإذا حدث ممكن .

فإما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر ، فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته .

و إما أن يكون بسبب حدوث أمر آخر فننقل الكلام إليه ، حتى يلزم التسلسل .



[٩] وأنت خبير بأنه لو جعل الأمر الحادث الذى هو علة لحدوثه ، مُعِدًّا لوجود اللاحق ، لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم ؛ لأن من شروط استحالته عندهم ، الاجتماع فى الوجود .

فحينئذ لا يلزم إلا أزلية جنس هذا المعد ، ونحوه .

---

[٩] : [وأنت خبير بأنه لو جعل . . . الخ]

أقول :

يريد أنه لا يلزم :

أزلية الممكن .

ولا حدوثه بدون تمام علته .

ولا التسلسل المستحيل .

قولكم :

إن حدث :

فإما بدون حادث .

أو بحادث .

نختار منه الشق الثانى .

فهو حادث بتمام علته .

[١٠] ودعوى أن المعدات غير المتناهية لا تنتظم إلا بحركة سرمدية ، فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة .

قولكم :

ننقل الكلام إليه و يلزم التسلسل .

مسلم منه لزوم التسلسل .

وممنوع استحالته .

لجواز أن تكون سلسلة الحوادث ، التى هى من تمام علة الحادث المفروض ، من قبل المعدات ، لا يوجد السابق منها مع وجود اللاحق .

وكل من تلك المعدات ، مُعِدٌّ لوجود لاحقه .

وتمام السلسلة مُعِدٌّ لوجود الحادث المفروض ،

والسلسلة و إن كانت غير متناهية ، لكنها غير موجودة بتمامها فى عالم الخارج ؛ لاستحالة وجود المُعِدِّ ، عند وجود المُعَدِّ .

والتسلسل فى الأمور المتعاقبة غير الموجودة فى الخارج غير مستحيل عندكم .

غايته : يلزم أن يكون جنس المُعِدَّات قديما ، أى لا ابتداء لجنس المعدات ؛ فإنه ما من زمن تفرضه ، إلا و فيه حادث ، وهكذا إلى غير النهاية .

فلا يلزم قدم ممكن .

فكل ما فى العالم حادث ؛ إذ كل فرد أخذته كان حادثا ، على هذا التقدير ، حيث لا تنتهى السلسلة إلى أول هو أول الحوادث ، و إن كانت تنتهى بمجموعها إلى مبدأ واجب الوجود

و بما قررنا اندفع ما أورده عبدالحكيم من اختلال هذه العبارة .

[١٠] : [ودعوى أنه المُعِدَّات . . . الخ]

أقول :

و بالجملة : المتحرك بهذه الحركة قديم ، سواء كان جسما أو غيره .

دعوى من غير برهان .

إيراد على المنع السابق .

حاصله : سلمنا أن تمام العلة إنما هو من قبيل المعدات ، وهو مع ذلك يستلزم المطلوب ، وهو قدم الممكن .

و بيانه : أن هذه المعدات ، يوصف بعضها بالقبلية ، والآخر بالبعدية ؛ لتحقق السبق واللحوق فيها

وهذه القبليات لا تجامع البعديات ، بالضرورة ؛ و إلا اجتمعت المعدات .

ومن المعلوم أنه إذا نظر إلى حقيقة المُعِدِّ ، من حيث ذاته ، لا يلزمه لذاته وماهيته قبلية و بعدية ؛ فإن للعقل :

أن يفرض القبل والبعد معا .

أو يفرض ما هو قبلُ ، بعدُ .

فرضا ممكنا فى عالم الخارج ، من حيث الذات .

فلا محالة أن التقدم والتأخر يعرضان بالتبع ، لأمر يلزمه التقدم والتأخر لذاته :

وهو المسمى عندهم بالزمان .

فما من حادث إلا وهو مسبوق بزمان ، فيمتنع حدوثه ، و إلا لسبقه الزمان ، فيلزم من فرض عدمه وجوده .

وهو خلف .

والزمان محال أن تجتمع أجزاؤه فى عالم الوجود ، و إلا ، لاجتمع القبل والبعد ، فيلزم كون الطوفان موجودا فى هذا الزمان .

وهو يقبل الزيادة والنقصان ؛ ضرورة أن زمانا ، يكون أطول من زمان .

وما يقبل الزيادة والنقصان ، فهو كَمٌّ ، ومقدار .

[١١] وكذا دعوى كون المُعِدَّات لا بد أن تنتهى إلى مادة قديمة ، قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها .

ولا يكون مقدارا ، لشىء قارٍّ مجتمع الأجزاء ، وإلا لزم اجتماع أجزائه هو أيضا ، وقد سبق بطلانه .

فهو مقدار لأمر غير قار ، متصرم ، وهو الحركة .

فالزمان : مقدار الحركة .

والحركة عرض يقوم بمحل .

وحيث إن الزمان لا أول له ، فالحركة لا أول لها ، فالمتحرك أزلى ، والمتحرك فرد جزئى من أفراد العالم .

فشىء من العالم أزلى .

فعلى فرض أن يكون تمام علة الحادث أمرا حادثا ، ويكون من قبيل المعد ، يستلزم المطلوب .

وحاصل الجواب : أن مقدمات هذا البرهان ، غير بينة ، ولا مبرهنة ، فلا تقبل فى المقامات البرهانية .

وقد تبع الشارح فى هذا الكلام الإمام الرازى ؛ فإنه تكلم فى أدلة الزمان بمالا نطيل بذكره .

[١١] : [وكذا دعوى كون المعدات . . . . الخ]

أقول : مثل الدعوى المتقدمة ، فى كونها من غير برهان ، دعواهم أن هذه المعدات المتعاقبة ، لا بد أن تهيىء مادة قديمة ، وتعدها لما يرد عليها من الصور ، على ما بينوه فى بحث ارتباط الحادث بالقديم :

بأن هناك مادة أزلية ، قابلة لصور الحوادث اليومية ، وأن تعاقب الأوضاع الفلكية يهيىء هذه المادة

. . . .

لأن تقبل تلك الصور .

و بكل وضع يحصل لها استعداد خاص ، لشيء خاص ،

فتفاض عليه صورته من المبدأ الفياض .

⁂

وقد بينوا لزوم المادة الأزلية بما حاصله :

أن الحادث قبل وجوده ، ليس يمتنع بالضرورة ،

و إلا لزم انقلاب الممتنع ممكنا .

فهو قبل وجوده ممـكن ،

وليس إمكانه أمرا جوهريا ؛ فإنه إضافة :

بين الشيء ووجوده ، والجوهر لا يكون إضافة .

فتعين أنه وصف عرضي ، لابد أن يتعلق:

بموضوع .

فلا يصح أن يكون الموضوع مباينا للحادث بالمرة ؛

إذ لا يقوم إمكان الشيء بما يباينه .

فتعين أن يكون الموضوع متعلقا بهذا الحادث .

وهو مايُعنى بالمادة .

فإنهم يريدون منها ههنا ، ما يشمل :

متعلق النفس . وموضوع العرض .

إن قلت : كيف قام ماهو وصف للشيء ، بما ليس عينا له ؛ فإن المادة و إن كانت متعلقة به،فذلك لايصحح أن يقوم وصفه بها،بل هو إذن وصف المادة،لاوصف الممكن.

قلت : إن الإمكان قسمان :

. . . .

إمكان شيء لا يتعلق بغيره أصلا ، أى ليس التعلق بالغير شرطا فى وجوده ،
فالماهية ذات هذا الإمكان يستحيل أن تكون حادثة ؛ بل :
إن وجدت فهى دائمة .
و إن لم توجد فهى ممتنعة ، لجريان البرهان فى إمكانها فتكون إضافة تعرض لنفس الماهية الممكنة ، عند اعتبارها فى العقل .
و إمكان شيء من شرط وجوده أن يتعلق بغيره ، فوجوده بذاته محال .
فيكون إمكانه هو أنه يمكن أن يصير شيء متعلقا ـ بفتح لام متعلقا ـ لهذا الحادث ، فيكون الإمكان وصفا لذلك الشيء المتعلق وله نسبة إلى الممكن الحادث ، و بتلك النسبة يصح اتصافه بذلك الوصف ، أى الإمكان .
فللإمكان جهتان :
جهة تعلقه بالموضوع ، وهو كون الموضوع ، بحيث يقبل أن يتعلق به شيء .
وجهة نسبته إلى ذلك الشيء .
فهو بالاعتبار الأول :
قوة فى الموضوع لأن يصيرا كذا .
وبالثانى : جواز أن يكون الممكن موجودا .
وبهذا يرجع الكلام إلى اتحاد الإمكان الذاتى والإمكان الاستعدادى فى هذا القسم



فتبين أنه مامن حادث إلا وهو مسبوق بمادة .
فلا بد من مادة أزلية ، و إلا دخلت تحت الحكم .
هذا حاصل ماينوه به ، على ماحققه المحقق الطوسى .

. . . .

ثم تكلموا فى هذا بما يطول بيانه .

وكأنه غير تام .

وأما ما يقال : من أن الإمكان من الأوصاف الانتزاعية العقلية ، فلا يحتاج إلى

إلى موضوع خارجى .

فجوابه : أنه ليس اختراعا محضا ، بل له منشأ الانتزاع فى الخارج .

فمنشأ انتزاعه ، هو موضوعه ، كما يقال فى التقابل والتضايف ،

ثم إن صاحب المحاكمات قد بين الدعوى التى قال الشيخ إنها غير بينة ،

أى أن المعدات غير المتناهية لابد أن تهيىء مادة ، حيث قال :

[إن تأخر فيض العلة : إما أن يكون لنقص فيها . أو لنقص فى القابل .

والنقص فى العلة محال .

فإن مبدأ كل فيض هو واجب الوجود ، وهو مبرأ عن كل نقص

فوجب النظر فى حال الممكن القابل للفيض من ذلك المبدأ .

فذلك الممكن الحادث :

إما أن يكون إمكانه الذاتى كافياً فى :

فيضان وجوده عن المبدأ .

أولاً .

فإن كان كافياً يلزم قدم الحادث وهو محال .

و إن لم يكن ، بل توقف فيضانه على شرط ، فذلك الشرط :

إما أن يكون قديماً . أو محدثا .

لا سبيل إلى الأول ، و إلا لزم قدم الحادث ، لتمام علته بالشرط القديم

والشرط المحدث يتوقف أيضاً على شرط آخر محدث ، وهكذا إلى غير النهاية .

. . . .

ثم إن وجود الحادث :

إما أن يتوقف على وجود هذه الشروط مجتمعة .

وهو محال ، للزوم التسلسل المستحيل حينئذ .

أو على عدمها :

فإما أن يكون مطلق العدم :

وهو أيضاً محال ، و إلا لزم قدم الحادث ، لتحقق مطلق العدم فى العدم السابق .

أو عدمها اللاحق :

فتكون معدات ، فكل شرط يكون معدًّا ؛ إذ لا نعنى بالمعد ، إلا ما يكون الشيء موقوفاً على عدمه اللاحق لوجوده، كالخطوات للوصول إلى مايقرب من المكان، قصد الوصول إليه ؛ بأن يكون فيه بعد أن لم يكن فيه .

فإنه لا يمكن ذلك إلا بعدم كل خطوة بعد وجودها .

فهذه الشروط المتسلسلة ، كلما تتنازل تقرب وجود الحادث إلى إفاضة العلة .

فلا بد أن يحدث بحسب حدوث كل شرطٍ شرطٍ ، حالة مقربة للحادث ، إلى إيجاد العلة .

فتلك الحالة المقربة لا تكون قائمة :

بالحادث ؛ لأنه ليس بموجود بعد .

بل بموجود آخر .

وذلك الموجود :

إما أن يكون له تعلق بذلك الحادث .

أولاَ .

والثانى ضرورى البطلان

فتعين الأول ، وهو الذى نسميه مادة .

[١٢] وأجيب عن هذا الدليل بوجوه :

الأول :

باختيار الشق الأول،وهو أن جميع ما لا بد منه فى وجود ممكن ما،حاصل فى الأزل.

ومنع لزوم كون ممكن ما أزليا .

لجواز أن يكون وجود الممكن فى الأزل محالا ، و إنما الممكن وجوده فيما لا يزال

وأنت تعلم أنه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه فى وجوده فى الأزل ، فكونه غير ممكن فى الأزل ، خلاف المفروض ؛ لأن الإمكان مما لا بد منه فى وجوده ، وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه فى وجوده .

وتلك الحالة المقربة تسمى إمكانا استعداديا .

فقد تبين أن تلك الشروط المتعاقبة ، إنما تهيىء مادة أزلية لقبول ذلك الحادث] .

وهذا قد أُتِىَ به فى بيان لزوم مادة أزلية .

[١٢] : [وأجيب عن هذا الدليل بوجوه . . . . الخ]

أقول : أجيب عن الدليل المتقدم فى قوله :

[واستدل . . . . الخ]

بوجوه :

الأول : بأنا نختار الشق الأول من الترديد المذكور فى قولكم :

[لا يخلو :

إما أن يكون جميع ما لابد منه فى وجود ممكن ،

حاصلا فى الأزل .

أولا . . .]

فنقول : جميع ما لابد منه حاصل فى الأزل .

قولكم :

. . . .

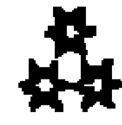
[يلزم قدم الممكن]

ممنوع ؛ لجواز أن يكون جميع مالا بدمنه فى وجوده المطلق — أى الأعم من الأزلى، واللا أزلى — موجودا فى الأزل ، وامتناع الأزلى منه ؛ لمنافاة ما بين الإمكان ، والأزلية.

ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة ، الذى هو محال .

فإن تخلف المعلول عن العلة إنما يكون محالا فيما لا تقتضيه ماهية العلية والمعلولية .

أما ما لا تتصور العلية والمعلولية إلا به ، فلا ضير ، ولا إحالة فيه ، بل يجب ، ولا يعد تخلفا ؛ فإن العلة إنما تعتبر علة بعد الإمكان .



وحاصل هذا الجواب يرجع إلى أنه يجوز أن يكون من تمام العلة كون الشىء الصادر مسبوقا بالعدم ، فلا بد من حصول العدم أولا ؛ بأن يسبق على وجوده سبقا زمانيا ، حتى يكون له الوجود .

وثانياً : بحث فيه الشارح بقوله :

[وأنت تعلم أنه قد فرض تحقق :

جميع ما لا بد منه فى وجود الممكن فى الأزل .

و إمكان الممكن مما لا بد منه فى وجوده .

ففرض عدم الإمكان فى الأزل ، مخالف للفرض . فهو خلف .

فلا يصح اختيار الشق الأول بحال]

وفيه نظر ؛ فإن المجيب اعتبر عدم إمكان الوجود الأزلى ، لا عدم الإمكان مطلقا .

والذى لا بد منه فى وجود الممكن ، هو إمكان الوجود المطلق ، لا الإمكان المقيد بالأزلية .

ونفى المقيد ، أى إمكان الوجود الأزلى ، لا يقتضى نفى المطلق ، أى إمكان الوجود مطلقا ، الذى هو لا بد منه فى وجود الممكن .

. . . .

فيجوز أن يكن فى الأزل ممكن الوجود ، لكن فيما لايزال ، مثل الحوادث اليومية ، فإنها ممكنات أزلا ؛ إذ لوكانت ممتنعة ، للزم انقلاب الممتنع ممكنا عند حدوثه ، وهو محال .

فيجوز أن يكون جميع ما لا بد منه فى الوجود حاصلا فى الأزل ، حتى الإمكان ، وهو ممتنع الوجود الأزلى .

فكأن المجيب يقول :

ليست ذات المعلول كافية فى قبول فيض الوجود من العلة ،

ولا ذات العلة كافية فى الإفاضة .

بل لا بد فى القبول والإفاضة من شرط ، من طرف المعلول ، وهو كون المعلول مسبوقا بالعدم ، سبقية لا تجتمع مع المسبوقية .

والفاعل أزلى ، والعدم أزلى بالضرورة ، والموانع مرتفعة

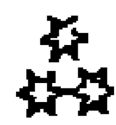
فقد تحقق كون العلة أزلية ، ولكن لضرورة كون سبق العدم من تمام العلة ، كان المعلول حادثا ؛ إذ عدمه حينئذ يكون أزليا .

وما كان عدمه أزليا ، يستحيل أن يكون وجوده أزليا .

ولا تغفل عن كون العدم الأزلى جزء علة ، بمعنى ما له دخل فى وجود الممكن .

فتكون العلة تامة فى الأزل لا محالة ، لعدم توقفها على شىء سوى العدم كما هو المفروض .

والعدم أزلى فتمامها أزلى ، والممكن حادث ، وهو مع ذلك ممكن الذات فى جميع أحواله المفروضة له .



فقول الشارح :

[١٣] الثانى :

باختيار الشق الثانى ، وهوأنه لم يكن جميع ما لا بد منه فى وجوده متحققا فى الأزل؛ إذ من جملته تعلق الإرادة بوجوده فى الأزل ، ولم تتعلق الإرادة بوجوده فيـه ، بل بوجوده فيما لايزال من الأوقات الآتية .

[فكونه غير ممكن فى الأزل خلاف المفروض]

مسلم .

وكونه مذكوراً فى الجواب ، ممنوع .

إذ المجيب مَنَعَ إمكان الوجود الأزلى ، لا أزلية الإمكان . وكان الشارح ـ رحمه الله ـ تبع فى هذا ، السيد الشريف حيث بحث وقال :

إن أزلية الإمكان ـ أى كونه ممكناً فى الأزل ـ تستلزم إمكان الأزلية ـ أى إمكان وجوده فى الأزل ؛ إذ معنى الإمكان فى الأزل أن يكون الشيء ممكنا فى كل جزء جزء من أجزاء ما لا يتناهى .

و إذا كان ممكنا فى كل جزء منه ، فيمكن وجوده فى كل جزء منه ،

فلما فهم الشارح هـذا التلازم ، أتى فى اعتراضه بمـا هو لازم لما فى الجواب على زعمه .

ومع ذلك ، ما قاله السيد ، وتبعه الشارح ، محل للمنع ؛ فإن لنا أن نقول : إنه متصف فى كل جزء من أجزاء مالا يتناهى ، بأن يكون بحيث لا يجب له الوجود ، ولا يمتنع ، لذاته ، بل يمكن أن يكون له فى جزء ما من الزمان ، و إن كان الجزء الذى يوجد فيه مستقبلا ، لا أنه فى كل جزء ، له إمكان أن يوجد فيـه ، كما لا يخفى على من له أدنى نظر

[١٣] [الثانى باختيار الشق الثانى . . . الخ]

ولا يرد عليه أن التعلق الأزلى بوجوده :

إما أن يكون متمما لعلة وجوده .

أولًا .

وعلى الأول : يلزم وجوده فى الأزل ؛ لامتناع التخلف .

وعلى الثانى : يحتاج المعلول إلى أمر آخر سوى هذا التعلق ، وهو خلاف المفروض.

على أنا ننقل الكلام إلى ذلك الأمر ؛ لأنا نقول : القدرة تؤثر على وفق الإرادة ، وقد تعلقت الإرادة بوجوده فى وقت معين ، فلا يوجد إلا فيه .

فإن قيل : لابد من اختيار أحد شقى الترديد الذى أوردناه .

قلنا : إن أردتم أنه متمم لعلة وجوده فى الأزل ، فنختار أنه ليس كذلك .

و إن أردتم أنه متمم لعلة وجوده فى مالا يزال ، فنختار أنه كذلك ، ولا تلزم أزليته ، ولا احتياجه إلى أمر آخر .

كما أن الفاعل المختار ، إذا أراد إيجاد جسم ما ، على صفة معينة ، كالطول والقصر ، يوجد المعلول بهذه الصفة .

فكذا هٰهنا ، لما تعلقت إرادة الفاعل المختار بوجود الحادث ، لم يتصور إلا كونه حادثا .

والحاصل : أن المعلول إنما يوجد بإرادة الفاعل المختار ، على النحو الذى تتعلق به إرادته ، سواء كان مقارنا لوجوده ، أو متأخراً عنه .

أقول : الشق الثانى من الدليل المتقدم هو : أنه لم يتحقق فى الأزل جميع ما لا بد منه فى وجود الممكن ، بل :

كان بعضه موجودا دون الآخر .

. . . .

أو لم يكن شيء موجودا .

وعلى كلا الحالين ، يلزم إذا حدث الممكن :

إما وجوده بدون تمام علته ، إن لم يحصل للعلة سوى ما كان .

أو يلزم التسلسل إن حدث ما به تم العلة ، بنقل الكلام إليه .

ونحن نقول : سلمنا لكم أن ماهية الإمكان لا تنافى الأزلية ،

وأن ماهية العلية والمعلولية ، قد تتحقق مع كون كلٍّ أزليا ، لكن لا نسلم أن مصاحبة المعلول للعلة فى الزمان مطردة فى جميع العلل والمعلولات .

بل من العلل ما يقتضى صدور المعلول على وجه بحيث يكون معه .

ومنها ما يقتضيه على وجه التأخير ، فحينئذ لا يكون إلا متأخرا .

فإن أردتم من العلة ، ما هو المعنى الأول ؛ فنختار هذا الشق الثانى ، أى أنه لم يكن جميع ما لا بد منه ، بهذا المعنى ، حاصلا فى الأزل ؛ إذ من جملة ما لا بد منه بهذا المعنى ، تعلق الإرادة بوجوده فى الأزل ؛ ونحن نمنع تعلقها بهذا الوجود الأزلى ، ومع ذلك لا يلزم أحد المحالين ؛ إذ العلة مختارة لا موجبة ، ولا ريب فى أنه يمتنع صدور شيء عن المختار ، ما لم تتعلق إرادته بوجوده ، فيصدر على الوجه الذى أراده ، من صفة ، ووقت .

فيجوز أن تكون الإرادة ، قد تعلقت بالوجود اللا أزلى ، فيمتنع وجوده أزلا .

ثم إنه لا يحتاج إلى حادث آخر عند الوجود سوى هذا التعلق الأزلى بالوجود اللا أزلى .

فإن قلتم : حينئذ يجرى الترديد فى هذا التعلق ، هل متمم للعلة ؟ أم لا ؟

إن كان الأول ، لزم قدم الممكن .

. . . .

و إن كان الثانى،لزم خلاف الفرض؛إذ قد فرضنا أنهلا احتياج لغيره عندالوجود.
على أننا ننقل الـكلام إلى [المتمم] الحادث ، و يلزم ما تقدم .

قلنا : تأثير القدرة يكون على وفق تعلق الإرادة ، فمتى تحقق ما تعلقت الإرادة بوجود الممكن عليه ، من الوقت ، تؤثر القدرة بدون حدوث شىء .

فإن قلتم : لم يتضح الجواب لأنـكم لم تختاروا أحد الشقين .

فنقول : إن أردتم أنه متمم للعلة بهذا المعنى الذى ذكرناه ، أى بمعنى ما يقتضى المعلول بقيد [المعية] فنختار أنه ليس كذلك ،كما ذكرنا أولا .

و إن أردتم بالعلة مابه يحصل الممكن ، بدون احتياج إلى شىء آخر ، و إن كان لا على وصف [المعية] فنختار أنه متمم ، ولا يحتاج إلى شىء آخر ، والقدرة تؤثر على وفق الإرادة ، كأن يختار المختار إحـداث شىء على وصف معين ، فيحدثه على ما هو عليه من غير احتياج ـ فى كونه على تلك الصفة ـ إلى أمر آخر ، سوى تعلق القدرة. فـكذلك كونه فى وقت معين .

على أن لقائل أن يقول : يمكن أن تـكون علة تامة موجبة للشىء ، لا على وصف المعية ، فيوجد ذلك الشىء على حسب ما اقتضته العلة .

فإن قلت : وهل تـكون علة تامة ، مقتضية للمعلول ، لا على وصف المعية ؟

قلت : نعم ، كإرادة المريد عشرين خطوة ؛ فإنها تقتضيها على وجه التقضى ، حيث لا تمـكن إلا كذلك . وقد قلتم به فى الفلك ؛ إذ زعمتم أنه علة تامة ، للحركة السرمدية ، مع تصرمها .

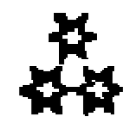
فالحاصل : أن العلة متى اقتضت شيئا ، على أى صفة ، حصل على تلك الصفة :
فإن اقتضته على وجه المعية ، كان كذلك .
أو على صفة التصرم ، كان عليها .
أو على وجه التأخير الدفعى ، كان عليه .

. . . .

وربما يخطر بالبال أن تأثير القدرة من تمام العلة . فقولك : لا يحتاج إلى شيء سوى تأثير القدرة ، إقرار بالاحتياج إلى أمر آخر،مع دعوىأن تعلق الإرادة [متمم] .
فلا تتوهم هذا ؛ فإن معنىقولنا : [علة تامة] أى [موجبة الصدور التأثير فىالممكن] فليس التأثير نفسه من تمام العلة .

وهذا سواء كانت العلة موجبة أو مختارة .

على أن ذلك فى المختارة ، لا يضرنا بوجه .



هذا ما ذكره الشارح ، وبتقريره هذا ، يندفع ما يترآى فى العبارة من الركاكة والتنافى ، ورجوع الجواب الثانى إلى الجواب الأول كما لا يخفى

بقى ههنا شيء آخر .

أولا : نمنع أن يكون ما به يخصص المريد فعله ، بوقت أو صفة ، هو الإرادة المرجحة التى يعقبها تأثير القدرة ، بدون احتياج إلى شى آخر ، بل إن ما زعمته ، وصف المحبة والشوق ، مع العلم الذى يعبر عنه بالتدبير .

أما المرجح الحقيقى فإنما يأتى بعد هذا ، وهو انبعاث الفاعل لأن يؤثر ، فتتعلق القدرة بالمقدور .

وهذا شيء قد يأتى عليك تحقيقه ، مع نوع بسط فى بحث الإرادة .

وثانياً : سلمنا هذا ، لكن إن كان الفاعل تام القدرة ؛ والممكن مستحكم القابلية ، بحيث لايحتاج إلى شيء فى قابليته ، كما هو فرضك .

فأى مرجح لإرادة اللا أزلى ، دون الأزلى ؟ إن هذا إلا الترجيح بلا مرجح ، وإنه محال .

فإن قلت : إن نفس الإرادة هو المرجح .

. . . .

قلت : هذا وهم ؛ فإن المختار لدى الاستواء ، يقع فى الحيرة ، حتى يبدو له المرجح.

ثم إنى لا أطيل معك الكلام فى هذا ، فإن لما أنت عليه ـ من التمويه ، والانخداع للعادة ، فى هذا المحل ـ مجالا باطلا .

ثالثاً : سلمنا هذا ، لكن أى فكر سوغ لك أن تذهب إلى أن هذا التعلق [متمم] لايحتاج إلى شىء ، مع ثبوت الاحتياج إلى حدوث الوقت المستقبل .

فلنا أن ننقل الكلام فى حدوثه ، و يلزم ماتقدم .

إن قلت : الوقت أمر عدمى .

قلنا : ذلك غير معقول ؛ فقد يمكن توهم صحته بعد حدوث الحوادث ؛ إذ حينئذ ينتزع منه أمر موهوم على زعمكم .

أما قبل حدوث شىء ، فكيف يمكن للوهم أن يتوهمه ؟ أو للعقل أن ينتزعه ؟

وأيضاً لو كان عدماً صرفاً ، فكيف كان للإرادة أن تخصص حدوث الممكن بحصوله ؟

وكيف يكون الوجود موقوفاً عليه ؟ حيث تستوى سائر الأعدام بالنسبة إليه .

والفرق بينه و بين الصفة ظاهر ؛ إذ تخصيص الصفة عبارة عن كون الممكن يوجد على أنه هو ، أو على أنه بتلك الصفة .

وتلك الصفة أمر يتأخر عن وجوده بالذات ، بخلاف الوقت ؛ فإنه شرط الحصول كما لا يخفى .

ورابعاً : هل بين الحادث الذى هو أول الحوادث ، و بين الواجب سبق زمانى؟ لا أظن أحدا يقول ذلك ، حيث لا زمان بالوفاق ، فليكن سبقاً ذاتياً .

فرجع الأمر إلى ماقال الفيلسوف .

و بالجملة . فهذا الجواب تتوقف صحته على خلق جديد . فافهم .

[١٤] وقد يقال : إن الأزل فوق الزمان .

ومعنى كونه أزليا ، أن يكون الشيء سابقاً على الزمان .

فالواجب تعالى ، لما كان متعالياً عن الزمان ، لايوصف بكونه فى الزمان ، كما لايوصف بكونه فى المكان ، فلا شيء غيره فى الأزل .

وإنما يوجد ما يوجد على حسب ما تتعلق به الإرادة الأزلية ، من تخصيص الممكنات بوجودها ، بأوقاتها .

والزمان من جملة الممكنات . وقد تعلقت الإرادة الأزلية بوجوده المتناهى .

---

[١٤] : [وقد يقال : إن الأزل فوق الزمان . . . الخ] .

أقول : قد يقال فى توجيه اختيار الشق الثانى ـ وهو أنه لم يكن جميع ما لابد منه موجودا فى الأزل ـ لاشك أن الأزلية عبارة عن عدم الأولية .

وهى قسمان :

أزلية ذاتية : وهى كون الشيء أولا بذاته ، أى ليس مسبوقاً بالعدم ، لا ذاتا ولا زماناً .

وأزلية زمانية : وهى كون الشيء ليس داخلا تحت حكم الزمان ، أى ليس للزمان تسلط على وجوده بالسبق .

أما القسم الأول : فمختص بالواجب لذاته قطعاً ؛ إذ لا أول بالذات إلا هو . وهو الحق القديم بذاته ، الذى منه كل حادث بذاته .

وأما القسم الثانى : فيحتاج فى تخصيصه بالواجب إلى دليل ، فنقول :

الواجب تعالى ، لايصح أن يوصف بالكون فى الزمان ، كما لايصح أن يوصف بالكون فى المكان ؛ إذ كلاهما ـ أى الأين والمتى ـ من العوارض المختصة بالماديات؛ فضلا عن الممكنات .

. . . .

فهو سبحانه يتعالى عن الزمان ، وليس يصح دخوله تحت الزمان بوجه .

أما غير الواجب فليس يجب له ذلك ؛ أى التعالى عن الزمان .

ووصف الأزلية ــ أى عدم الأولية ــ أمرضيق لا اتساع فيه ؛ فإذ وجب وصف الواجب تعالى به ، لتعاليه عن الزمان ، فلا شىء غيره فى الأزل .

أو لأنه لا يشاركه غيره فى وصف خاص به بالضرورة ، والأزلية من خواصه ، فلا شىء غيره فى الأزل .

وإذ لم يكن غيره فى الأزل ، فإنما يوجد مايوجد من الممكنات ، على حسب ما تعلقت به إرادته تعالى ، من التخصيص :

بالأوصاف والأزمان ، إن كانت غير زمان .

و بالحد المخصوص إن كانت زمانا .

إذ الزمان أيضاً من جملة الممكنات التى توجد على حسب تعلق الإرادة . لكن ليس من تعلقاتها تخصيصه بوقت ، ولكن بحد مخصوص ، كما سمعت .

فإذن ليس بين الله و بين الزمان ، زمان ، بل ولا بينه و بين شىء من الحوادث ، لتعاليه عن الزمان ، فلا يدخل تحت [قبل] و [بعد] الزمانيتين ، كما عرفت .

فالعلة فى الأزل ، غير تامة ؛ إذ لو كانت تامة فى الأزل ، لوجد الممكن فى الأزل ، فيكون غير الله أزليا ، وقد سمعت أنه إذا وجبت أزلية الحق ، فلا يكون غيره أزليا .

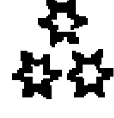
فرجع هذا الجواب إلى معارضة لدليلهم المذكور سابقا .

وأيضا أنتم تقولون بأزلية الزمان . وكيف يكون أزليا ، والأزلية سلب الزمان ؟ فكيف يوصف بها الزمان ؟

هذا تقرير عبارة الشارح ، على الوجه الذى أراده من ظاهر العبارة وباطنها ، بل على وجه أعلى من ذلك .

. . . .

وغير هذا من التكلف البارد لايومىء إليه شىء فى عبارته .



بقى أن يقال : إن هذا البيان سفسطة بينة ، ومصادرة قبيحة ؛ فإنا الآن بصدد : هل يجوز — أو يجب — أن يكون غير الله أزليا ، بالمعنى الثانى ، أوْلَا ؟ فجعل الرد على القول بوجوب أزلية غير الواجب ، مبنياً على تسليم أنه لما اتصف الواجب بالأزلية ، فغيره لايتصف بها .

وترتيب مارتب على ذلك ، أخذ بالدعوى فى الدليل ، بطريق الصراحة ؛ فإن النزاع ليس إلا فى هذا الذى سلمه ؛ فإنهم ذاهبون إلى أن غير الواجب يكون أزليا .

والقولُ بأن الأزل لاينقسم ، فليس يسع إلا واحداً ، قولٌ بغير برهان ، فى مقابلة البرهان على نقيضه ، كما يزعمون .

وأيضاً لادخل للتعالى عن الزمان فى وجوب الأزلية ؛ فإن النفوس الناطقة عند الحكماء ، حادثة ، وليست داخلة تحت الزمان .

وأيضاً لم يقم برهان على أن غير الواجب لايتعالى عن الزمان بل قد أقاموا براهين على كثير مما يتعالى عن الزمان ، وهو ليس بواجب .

فمن أين أتى التخصص ؟

ثم إن أزلية الزمان لاتنافى أن الأزل فوق الزمان ؛ فإنه لامعنى لدخول الزمان تحت نفسه ، فهو لا زمان له ، فهو أزلى .

وأيضاً عاد ماذكرنا سابقاً من أنه إذا لم يكن سبق الله على الحوادث زمانيا — حيث لايعقل الزمان بين الواجب ، وأول الحوادث ؛ لأنه لا زمان بالاتفاق — فلم يبق إلا أن يكون ذاتياً .

وليس الله تعالى متقدماً عليه بالزمان ؛ إذ الواجب تعالى ليس بزمانى ، حتى يقال: إنه متقدم على غيره بالزمان .

[١٥] فإن قيل : لاشبهة فى أن الإرادة القديمة بذاتها ليست كافية فى وجود الممكن .

وعلى فرض أن تكون كافية ، يلزم قدم الممكن .

فلا بد من تعلقها .

وحينئذ لايخلو هذا التعلق من أن يكون :

حادثاً .

أو قديماً .

وذلك يكاد يكون بديهيًّا عند من له عقل .

وبالجملة فهذا البيان الذى ذكره الشارح ، مشتمل على دعاوى غير بينة ، و بيانات غير قيمة .

[١٥] [فإن قيل : لاشبهة . . . الخ] .

أقول : قد ذكر فى قوله السالف أن ليس شىء من الممكنات أزليا ، و إنما يحدث مايحدث على حسب ماتعلقت به الإرادة .

فكأن هذا القول معرضاً لأن يقال : لاشبهة فى أن نفس الإرادة ، التى هى صفة قائمة بالمريد ، ليست بذاتها — بقطع النظر عن تعلقها بالممكن — كافية فى وجود ذلك الممكن.

فإنه لا علاقة بين ذات الإرادة ، و بين ذات الممكن ، إذا لم يكن تعلق . فلا تكون ذاتَ دَخْلٍ فى وجوده ، فضلا عن أن تكون كافية فيه .

ولو سلم أنها كافية فى وجوده ، وهى أزلية ، لكان الممكن أزلياً .

و إذ ليست الإرادة ، من حيث ذاتها ، بعلة للممكن ، فلتكن علة من حيث ما هى متعلقة بوجوده ، فلا بد من التعلق .

وحينئذ يقال لايخلو إما أن يكون هذا التعلق :

وعلى الأول : يلزم التسلسل ؛ لأنا ننقل الـكلام إلى سبب هذا التعلق ، حتى يلزم التسلسل .

وعلى الثانى : يلزم قدم الممكن الذى تعلقت به الإرادة .

فقد أجيب عنه :

تارة : بأن التعلق أمر عدمى ، فلا يحتاج إلى أمر يخصصه بوقت دون وقت .

ولئن سلم ؛ فالتسلسل فى الأمور الاعتبارية ، وهى التعلقات ، غير ممتنع .

حادثاً .

أو قديمـاً .

على الأول : ننقل الـكلام إلى سبب حدوثه ، بمثل ما نقول فى الممكن المفروض حتى يلزم التسلسل .

وعلى الثـانى : يلزم قدم الممكن الذى تعلقت به الإرادة ؛ لمـا أن التعلق كاف فى وجوده ، بحيث لايحتاج إلى سبب آخر ، كما هو المفروض .

والحاصل : أنه يريد أن مابيَّنه بقوله : [وقد يقال . . . الخ] ما أفاد إلا أن تمام علة الحادث هو تعلق الإرادة بوجوده .

وهـذا المقدار ليس كافيـا فى الجواب عن الدليل ؛ فإنه ينقل الـكلام إلى هذا التعلق :

فإما قديم ، فالمطلوب فيه .

و إما حادث ، فالحال يوافيه .

وهـذا الإيراد هو ما عـبر عنه فيما سبق بقوله : [ولا يرد عليـه أن التعلق الأزلى . . . الخ] .

و إنما الاختلاف فى العبارة ، والمقصد واحد .

وأعاده فى هذا المقام ، لوروده على هذا التقرير ، كما ورد على التقرير الأول .

[١٦] وأنت تعلم أن اختصاص كل صفة ـ كانت وجودية أو عدمية ـ بوقت حدوثها ، يحتاج إلى أمر مخصص بالبداهة .

وأما التسلسل فى التعلقات ، بأن يكون مخصص تعلق الإرادة بذلك الوقت ، تعلق الإرادة بتعلق الإرادة فى ذلك الوقت . وهكذا حتى تكون إرادة وجود الممكن فى ذلك الوقت ؛ لأنه أراد إرادة وجوده فى ذلك الوقت .

و إرادة إرادة وجوده فى ذلك الوقت ؛ لأنه أراد إرادة تلك الإدارة ، وهكذا فتتسلسل تعلقات الإرادة من جانب المبدأ ، وتنتهى من جانب الأخير إلى إرادة ذلك الممكن .

وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة ، من تعاقب الاستعدادات غير المتناهية حتى تنتهى إلى الاستعداد القريب الذى يلى المعلول .

فقد قيل عليه : إنه باطل ، مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه ؛ لأنه يلزم انحصار الأمور غير المتناهية ، بين حاصرين ، وهما :

وحاصل الجواب عنه ؛ على هذا التقرير : أن تعلق الإرادة أمر اعتبارى عدمى ، ليس من الموجودات الخارجية ، فلا يحتاج فى حدوثه إلى المخصص بوقت دون وقت ؛ فإنه ليس له من التحقق إلا مايعتبره الذهن ، فحدوثه بحصوله فى الذهن .

وهو ، من حيث كونه فى الذهن ، تخصصه إرادة المتصور .

أما بقطع النظر عن هذا فليس شيئاً حتى يحتاج إلى المخصص .

ولئن سلمنا احتياجه إلى مخصص ، فمخصصه تعلق آخر ، وهو اعتبارى أيضاً .

فإن نقلت الكلام إليه ؛ قلنا : فلتذهب إلى غير النهاية فى سلسلة الاعتبارات .

والتسلسل فى الأمور الاعتبارية غير مستحيل؛ لانقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار.

فلنا أن نختار الشق الأول ، أى أن التعلق حادث ، ولا يلزم عليه محذور .

[١٦] [وأنت تعلم . . . الخ] .

نفس الإرادة .

وتعلقها الذى يلى الممكن .

قلت : وأنت تعلم أنه لا انحصار ههنا بين حاصرين أصلا ، بل ذات الإرادة محفوظة فى جميع المراتب . ويتوارد عليه تعلقات مترتبة ، غير متناهية ، على نحو تعاقب الاستعدادات غير المتناهية على المادة .

فليست الإرادة ، ولا المريد ، طرف السلسلة .

كما ليست المادة طرف السلسلة .

فالقول بالانحصار ههنا ، وهْم ظاهر الفساد ، وإن ظهر عن بعض من تعقد عليه الأنامل ، بالاعتقاد .

أقول : اعتراض على منع المجيب فى قوله :

[لا نسلم لزوم المحذور] .

وحاصله : البرهان على أن التعلق ، وإن كان من الأمور الاعتبارية ، فهو يحتاج إلى سبب يخصصه بوقت حدوثه .

وأن التسلسل فى التعلقات محال ، كالتسلسل فى غيره .

وبيانه : أن التعلق على فرض كونه أمرا عدميا ، ليس اختراعيا بحتا ، بحيث لا يستند إلى خارج ؛ إذ لا معنى لكون الاختراع الصرف ، متمما لعلة وجود أمر خارجى ، ومَنشَأً له ، حيث لا علاقة له بالخارجيات .

فاعتبار حدوثه ، وأنه متمم العلة ، قاض بمنشأ انتزاع له فى الخارج ، لم يكن ثم كان .

وأيضاً لو فرضنا أنه لم يكن متصوِّر ومُنتزِع ينتزع التعلق ، فلا نشك مع ذلك، فى أن أمرا كان بين الإرادة والحادث ، ليس بينه وبين شىء آخر . يشهده الوجدان.

وأيا ما كان ، لحدوث شىء لم يكن — سواء كان عدميا ، أو وجوديا — يستحيل من غير سبب ؛ لاستحالة الترجح من غير مرجح ؛ بالبداهة العقلية

. . . .

فإذن لا بد لهذا التعلق المفروض حادثا ، من سبب ومخصص ، وننقل الـكلام إلى سببه .

فإما أن يكون حادثا ، فننقل الـكلام إلى سببه ، وهكذا .

و إما أن يكون قديماً ، فيلزم قدم التعلق الذى فرض حادثا ، هذا خلف .

فاللازم :

إما خلاف المفروض .

أو التسلل .

وكل منهما محذور .

قولـكم : التسلسل ههنا فى الأمور الاعتبارية ، والتسلسل فى الأمور الاعتبارية ، و إن انتزاعية ، ليس بمحال .

غير صحيح ؛ فإن التسلسل فى التعلقات التى هى الاعتبارات ، ههنا ، إنما يكون بكون تعلق الإرادة بوجود الممكن فى الوقت المعين ، محتاجا إلى تعلق الإرادة، بذلك التعلق ، وتعلقها بذلك ، محتاجا إلى تعلق به ، وهكذا ... فيكون تعلق الإرادة بوجود الممكن فى ذلك الوقت ؛ لأن الإرادة قد تعلقت بحصول تعلق الإرادة بوجوده، وتعلقها بحصول هذا التعلق إنما كان لتعلقها بحصول تعلقها بحصول ذلك التعلق وهكذا تعلق عن تعلق ينشأ إلى غير النهاية من طرف المبدأ ، أى لا ينتهى إلى تعلق هو أول التعلقات ، بل ما من تعلق إلا وقبله تعلق ، لا إلى أول ، و إن كان مبدأ الـكل غير المتناهى ، هو الإرادة .

وتنتهى من طرف الممكن إلى التعلق الذى كان عنه الممكن ، أى أنه يـكون آخر السلسلة من طرف المستقبل .

وحينئذ كانت تعلقات الإرادة ، غير متناهية ، مع تواردها على الإرادة ، فيكون الحال فيها كما فى الاستعدادات غير المتناهية ، المتواردة على المادة القديمة ، كما

. . . .

سبق من أن كل استعداد يقرب الممكن إلى فيض المبدأ ، حتى ينتهى إلى الاستعداد الأخير ، فيفاض الوجود عليه من المبدأ ، فيكون ذلك الاستعداد الأخير ، هو منتهى الاستعدادات من طرف اللاأزل .

أما من طرف المبدأ فغير متناهية ؛ إذ ما من استعداد إلا وقبله استعداد ، لا إلى أول .

ومثل هذا التسلسل قد قيل عليه : إنه باطل ، لا من حيث جريان برهان التطبيق ، حتى تقول : إن السلسلة أمور اعتبارية ، فلا تسلسل فيها ، بل من حيث إنه يلزم عليه انحصار الأمور غير المتناهية بين طرفين ، وهما :

نفس الإرادة من جهة المبدأ .

والتعلق الأخير من جهة المنتهى ، أى طرف الممكن .

وانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ضرورى البطلان .

فقول الشارح : [فقد قيل عليه . . . الخ] جواب [أما] فى قوله : [وأما التسلسل . . . الخ] .

وقوله : [مع قطع النظر عن برهان التطبيق ...] قطع لمادة الشبهة فى أن الأمور الاعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق ؛ لما أنه إنما يجرى فى الأمور المترتبة المجتمعة فى الوجود .

وإذ كانت اعتبارية ، فليست مجتمعة فى الوجود، فلا يجرى فيها برهان التطبيق.

ومحالية التسلسل إنما هى من حيث ما يجرى فيه برهان التطبيق ؛ فإذ لم يجر هذا البرهان فى التعلقات ، فلم يجر عليها حكم الاستحالة .

وحاصل ما قاله فى هذا القيل : أن هذا التسلسل فى التعلقات محال لأمر آخر ، وهو لزوم الانحصار بين حاصرين ، لا من حيث برهان التطبيق الذى هو غير جار فيها ، حتى يتم لك ما قلت .

. . . .

ثم قال الشارح ، ردا على هـذا الدليل ، أى لزوم الانحصار بين حاصرين :
قلت : وأنت خبير بأنه لا انحصار بين الحاصرين ههنا أصلا؛ إذ ذات الإرادة محفوظة فى جميع مراتب التعاقب ، يعنى أنه ما من تعلق إلا وهو صادر عن الإرادة نفسها ، فهى كفاعل واحد يصدر عنه أفاعيل كثيرة . ومعلوم أنه لا يقال : إن الفاعل طرف للأفعال ، بل ذاته مع كل واحد من الأفعال ، فلا يكون طرفا .

وكذا المادة مع الاستعدادات غير المتناهية ، فهى ذات واحـدة يرد عليها من الحوادث ما لا أول له ، وهى مع الـكل واحدة ، فليست الإرادة طرفا للتعلقات ، كما أنه ليس الفاعل ، ولا المادة ، طرفا للأفعال ، والاستعدادات .

فالقول بالانحصار ههنا وهْم ظاهر الفساد، و إن صدر عمن تعقد عليه الأنامل بالاعتقاد .

ومراده منه ، أستاذه السيد الشريف .

فالتسلسل فى التعلقات لا يجرى فيه التطبيق، ولا يلزم عليه الانحصار بين حاصرين؛ فليس بمحال ، بل يجوز أن تتسلسل التعلقات ، لا إلى أول .

فإن كان برهان آخر على إحالته ، فليُقم حتى نتكلم فيه .

ور بما لاح لوهم واهم أن صدور غير المتناهى عن شىء واحد ، محال . إذ حيث ثبتت العلة ، فقد كان بوجودها وجود شىء ما ، ثم من بعده كان آخر ، وهكذا .

فالصادر الأول هو مبدأ السلسلة ، وما فرضناه من طرفنا ، فهو منتهاها ، فقد وجد للسلسلة طرفان . وما له طرفان ، فهو متناه بالضروره .

فليُدفع هذا بأنه ناشىء من عدم تصور الأزلية؛ فإنا لما فرضنا الشىء ، كالإرادة ، أزليا ، فهو لا أول له ، وليس سلب الأولية، إلا عبارة عن لا تناهى الامتداد المفروض، أو الموجود المسمى بالزمان .

فلنفرض أنه فى كل جزء من أجزاء ذلك الذى لا يتناهى ، كان حادث من

. . . .

الحوادث . والـكل صادر عن ذلك الأزلى ، الذى لا أول لزمانه .

فما من حادث تفرضه ، إلا وقبله حادث ، لا إلى أول ، لعدم الوصول إلى حد هو الأول .

ثم أقول : اعلم أنه قد اشتهر على لسان القوم أن التسلسل فى الأمور الاعتبارية جائز ، وقد أخذوا هذا متكأ لبراهينهم ، فلا بد لك أن تفهم ما المعنى من كلامهم ؛ فإنه لا يصح أن يراد منه أنه يجوز أن تنتظم سلسلة غير متناهية من أمور اعتبارية ، ثم إن البرهان لا يجرى فيها .

بل من البديهيات أنه متى انتظمت السلسلة غير المتناهية ، الموجودة بأى وجود ، عقليا كان أو خارجياً ، ففرض التطبيق فيها جائز ، وينتهى إلى آخر البرهان .

بل مرادهم من ذلك أن التسلسل فى الأمور الاعتبارية العقلية، ليس بمعنى اللاتناهى بالفعل ؛ بل إنما هو بمعنى عدم الوقوف عند حد يمتنع على العقل أن يتخطاه ، أى أنه كلما فرض العقل ما هو منها ، صح له أن يفرض آخر . وهكذا .

ثم إذا وقف العقل ، ولم يفرض ، وقفت السلسلة ؛ ولذلك يسمع فى كلماتهم ، فى مثل هذا المقام ما حاصله :

إنما يجوز التسلسل فى الأمور الاعتبارية ؛ لأنها تنقطع بانقطاع الاعتبار .

مثلا قالوا : إن للوجود وجوداً فى الذهن وصورة علمية فيه ، وإن للصورة العلمية التى هى وجود ، وجودا آخر عند اعتبار العقل إياها موجودا ذهنيًا .

وإنما يكون وجودها بصورة علمية هى وجود الوجود ، وهكذا وجود وجود الوجود ، فإذا خرج العقل عن الاعتبار ، وانصرف إلى معلومات أخر ، وقف التصور إلى ما وصل إليه من الصور العلمية المضافة إلى الوجود ، وإن كان بحيث لو ذهب يعتبر إلى غير النهاية ، لـكان له ذلك .

. . . .

فمن ألزم أنه لو كان للوجود وجود للزم التسلسل ، يقال فى جوابه : إن التسلسل فى الأمور الاعتبارية غير محال ؛ لأن ذلك ينقطع بانقطاع الاعتبار .

أما لو فرض أنه قد انتظم فى العقل سلسلة غير متناهية .

أو كان للوجود وجود فى عالم الخارج ، ولوجوده وجود ، وهكذا إلى غير النهاية ، بحيث تكون أمور واقعيةٌ حاصلةً دفعة واحدة ، لا نهاية لها .

فلا محالة يجوز فيه التطبيق ، لتحقق السلسلة غير المتناهية فى آن واحد ، على أى حال تحققت .

ثم لا يخفى عليك أن احتياج الممكن إلى تعلق الإرادة ، ليس كاحتياج وصولك إلى مكان لم تكن فيه ، إلى الخطوات ، ولا كاحتياج الكمال إلى الحركات ، أى ليس التعلق مما يتوقف الشىء على عدمه بعد وجوده ، حتى يكون مُعِدا ، بل لو فرض عدم تعلق إرادة الحق تعالى بوجود ممكن ما ، لاستحال أن يوجد ، و إلا لزم التخصص بلا مخصص ، فلا بد أن يكون التعلق مما لا ينعدم حتى يكون الممكن ، أى بل يجب تحقق التعلق حتى وجود الممكن ، بأن يكون الممكن مع التعلق. بل عند التحقيق لو انعدم التعلق بعد وجود الممكن ، لوجب انعدام الممكن ، لزوال مرجح الوجود ، وهو تعلق الإرادة به .

فالتعلق إذن مما يجب تحققه ، مع تحقق ما هو سبب فيه ، وليس من قبيل المُعِدات .

فلو فرضنا التعلق حادثا ، واحتاج إلى تعلق آخر ، لكان القول فيه كما سمعت.

فإنه لو فرض انعدام التعلق بالتعلق ، فلم تتعلق الإرادة بحصول التعلق عند فرض العدم ، فلا يمكن تحقق التعلق الحادث؛ لعدم ما به التحقق، وهكذا فى جميع التعلقات .

وكان هذا سهل التحصيل ، إذا التفت أدنى التفات.

[١٧] والوجه الثالث ، من الإيراد على دليلهم : النقض بما اعترفوا بحدوثه ؛ بأن يقال : هذا الدليل يقتضى أن لا يوجد شىء من الحوادث اليومية .

فإذا تقرر هاتان المقدمتان ، فاعلم أنه لو فرض التسلسل فى التعلقات، وكل تعلق منها محتاج إلى التعلق الآخر فى تحققه ، لكان جميع التعلقات متحققة فى الواقع ، عند تحقق الممكن المفروض ، فتكون أمور غير متناهية ، مجتمعة فى آن واحد ، فيجرى فيها التطبيق . والتشبث بأنها اعتبارية لا يفيد، كما علمت من المقدمة الأولى ؛ فإن التعلقات إذن من الأمور الواقعية، لا مما يوكل الأمر فيه إلى اعتبار المعتبر وفرض الفارض . فافهم .

✵

[نكتة] مابال هذا الفاعل العظيم لا يحدث عنه إلا تعلقات ، بدون متعلقات ، واعتبارات تبرأ منها سيم الموجودات ؟ خصوصاً وهى أزلية الثبات ، حيث لا نسبة فى الكثرة ، بين ما كان عنه من الأمور الحقيقية ، وما كان عنه من تلك الأمور الاعتبارية ؛ إذ لا نسبة بين المتناهى وغير المتناهى ، فكان أكثر فعله تلك الاعتبارات التى تكاد لا يكون لها حظ من الوجود ، وأقله هذه الكائنات التى نسخت اسم الموجود ، فنعوذ بالله من ضروب الاضطرار المذهبية المبعدة عن التحقق بالأمور الإلهية.

[١٧] : [والوجه الثالث من الإيراد على دليلهم .... الخ]

أقول : قدم منا قضتين على دليلهم :

الأولى : باختيار الشق الأول ، ومنع لازمه .

والثانية : باختيار الشق الثانى ، ومنع لازمه .

وهذا الإيراد نقض إجمالى على الدليل .

حاصله : أنكم معترفون بحدوث الحوادث اليومية ، أى الزمانية التى قد سبقها العدم الزمانى .

كنفس زيد الموجود الآن؛ فإنكم ذاهبون إلى أن النفوس الناطقة حادثة عند تمام مزاج البدن .

. . . .

وكذلك الصور الشخصية المتواردة على المـادة ، كصورة زيد ، وعمرو ، إلى غير ذلك .

وبالجملة ، فأنتم قائلون بحدوث أجزاء عالم الـكون والفساد ، حدوثا زمانيا ، ودليلكم هذا يجرى فيها ، مع تخلف مقتضاه باعترافكم ، فهو باطل .

وبيان ذلك : أن نفس زيد الموجود الآن ، التى هى قد حدثت فى هذا اليوم مثلا :

إما أن يكون تمام علتها ، وجميع ماتحتاج إليه فى وجودها ، قد كان حاصلا فى الأزل .

وإما أن لا يكون .

فإن كان الأول : لزم قدمها ؛ لاستحالة تخلف المعلول عن تمام علته ، والفرض أنها حادث يومى : هذا خلف .

وإن كان الثانى :

فإما أنها حدثت بدون حدوث شىء آخر ، سوى ما كان فى الأزل ، والفرض أن ما كان ، لم يكن تمام العلة،فيلزم وجود المعلول بدون تمام علته ، وهو محال ، كما قلتم.

وإما أنها حدثت بحدوث شىء آخر ، فننقل الـكلام إليه ، ونقول مثل ماقلتم، حتى يلزم التسلسل ، وهو محال بما أقررتم .

فلا يصح القول بقدم العلة ، ولا بحدوثها ، لاستلزام كلٍّ محالا

وليس لنا واسطة بين القدم والحدوث ، كما هو بيِّنٌ عندكم . فامتنعت العلة .

والحادث اليومى ممكن ، فهو إنما يصدر عن علة ، فلا يمكن أن يوجد حادث يومى البتة ؛ لامتناع علة له .

وقد شهدتم بحدوث حادث يومى .

فما هو جوابكم عن هذا ، فهو جوابنا عن حدوث أول حادث .

[١٨] وأجيب عنه بأن التسلسل اللازم من حدوث العالم بأسره ، هو التسلسل فى الأمور المجتمعة فى الوجود ، وهو محال .

وأما التسلسل فى الحوادث اليومية ، فتسلسل فى الأمور المتعاقبة ، ولا يجامع المتقدم فيها المتأخر . ومثل هذا التسلسل ليس محالا عندهم ؛ فإن الأفلاك قديمة عندهم، وحركتها دائمة ، فهى ذات جهتين :

الاستمرار .

والتجدد .

فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم .

ومن جهة التجدد ، صارت واسطة فى صدور الحادث عن القديم .

و إنما قال الشارح [بما اعترفوا بحدوثه]

ولم يقل [بما هو حادث بالبداهة لدى الجمهور والخاصة ؛ فإن زيدا الذى حدثت نفسه ومزاج بدنه ، فى هذا اليوم ، تحيل بداهة العقل والحس ، كون نفسه ومزاجه هذا ، قديما] لما أنه قد حقق فى رسالته [الزوراء] أن الأشخاص بما هى اشخاص، قديمة، و إنما ما يترآى من وجود وعدم ، فإنما هو ظهور وخفاء .

والكلام فى بيانه ، و بيان مافيه ، ليس هذا محل إيراده .

[١٨] [وأجيب عنه . . . الخ]

أقول : أجيب عن هذا النقض بأن التسلسل اللازم على حدوث العالم بأسره ، تسلسل ، فى الأمور الموجودة معا ، المترتبة .

وذلك لأن جملة الممكنات لما فرضت حادثة ، فلا محالة تكون ممكنة ، فهى محتاجة إلى علة تامة ، يكون عنها وجودها ، ولا تكون تلك العلة قديمة ، و إلا لزم قدم الممكن ، والفرض حدوث جميع الممكنات ، فلا مهرب من كون العلة حادثة . والحادث ممكن ، والممكن يحتاج إلى العلة فى وجوده .

. . . .

فتلك العلة التى هى علة العلة ، لاتكون قديمة ، لما علمت ، فتكون حادثة ، وحكمها حكم الحوادث ، وهكذا حتى يلزم التسلل .

ثم لايصح أن يكون شىء من السلسلة مفقودا ، وإلا لانسحب السلب على معلوله ، حتى ينتهى إلى العالم الحادث ، فيلزم أن لا يكون شىء من العالم ، لانعدام المعلول بانعدام العلة .

فإذن جميع هذه المعلولات والعلل المفروضة ، على فرض حدوث جملة العالم ، موجودة معا ،فيجرى فيها برهان التطبيق وغيره ، مما يوجب بطلان التسلسل ،فيكون التسلسل فيها باطلا محالا .

أما التسلل اللازم على حدوث الحوادث اليومية ، فهو تسلسل فى الأمور المتعاقبة، غير المجتمعة فى الوجود .

والتسلسل فى المتعاقبات ، غير المجتمعات ، ليس بمحال ؛ لعدم إمكان التطبيق .

فإن قلت : ماذكرته فى علل الحادث الذى هو العالم بأسره ،من انه يجب وجود جميع علل الحادث ، وإلالم يكن موجودا ، يجرى ههنا .

قلنا : كلا ؛ إذ حيث ذهبوا إلى قدم ممكن ، هو المادة ، وقالوا بأنه ممايتوارد عليه استعدادات وجودات الحوادث ، فليكن متمم علة الحادث ، استعداده الذى ينعدم عند وجوده ، للمنافاة بين الاستعداد للشىء ، وفعليته .

ثم إن هذا الاستعداد ، قدكان بسبب استعداد آخر قبله ، ينعدم عند وجوده للسبب المذكور ، وهكذا إلى غير النهاية . مامن استعداد إلاوقبله استعداد ، والكل ينعدم عند وجود الحادث .

أما فى حدوث العالم بأسره ، فإنما كانت عللا مستقلة ، أو شروطا لازمة عند الوجود ، ليست بالمعدات ؛ لعدم جوهر يقوم به الاستعداد والقبول .

. . . .

والعلل المستقلة ، أو الشروط اللازمة ، يجب وجودها لدى وجود معلولها .

☆☆☆

وحاصل ما ذكر الشارح عنهم ، فى ارتباط الحادث بالقديم : أنهم ذهبوا إلى أن الأفلاك قديمة ، وحركتها لازمة لوجودها ، فهى أيضاً أزلية .

والمراد من الحركة هو التوسطية ، أى ما به الشيء لا يكون فى حد من حدود المسافة آنين ، وإلا كان الآن الثانى سكونا ، وهى حالة واحدة شخصية فى جميع الحدود المفروضة فى المسافة .

وليس المراد منها ما هو بمعنى القطع ، أى الامتداد الحاصل فى الخيال ، من تعاقب الأوضاع الناشئة من الحركة التوسطية ؛ فإنها بهذا المعنى صورة خيالية ، لاوجود لها فى الخارج حتى تصدر عن قديم .

ثم إن هذه الحركة التوسطية ، بحكم لزومها للفلك ، لايزال الفلك بهـا متبدل الأوضاع،أى النسب؛إذ الوضع نسبةأجزاءالشيء بعضها إلى بعض ، ونسبتهاإلى الخارج . وقد مر تعريفه .

ثم إنه من تبدل تلك الأوضاع الفلـكية ، يقع للـكواكب من الشمس والقمر ، وغيرهما ، مع ما فى داخل الفلك من المادة العنصرية ، محاذاةٌ وانحرافٌ ، وشروقٌ وأفولٌ وغير ذلك .

ومن ذلك تـكون الحرارة والبرودة ، واختلاف الفصول.

فبهذا يحصل لمادة العناصر استعداد .

فإذا تم الاستعداد ، تفاض عليها الصور من المبدأ الحق تعالى .

وكذلك الاستعداد يفاض من المبدأ ، عقب ما قبله من الاستعداد ، وهكذا إلى غير النهاية .

[١٩] وأنت مما سبق خبير بأنه يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه ، فلا يلزم القـدم الشخصى فى شىء من أجزاء العالم ، بل القدم الجنسى ، بأن يكون فرد من أفراد العـالم ، لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً .

فانتظم من هذا سلسلة معدات قائمة على أمر موجود ، وينعدم كل منها بوجود الآخر ، وذلك من تبدل الأوضاع الناشئة من دوام الحركة التوسطية .

فتلك الحركة ذات جهتين :

فمن جهة أنها حالة واحدة مستمرة ، صدرت عن القديم .

ومن حيث ما ينشأ عنها من تبدل الأوضاع ، كانت سببا فى توارد الاستعداد على المادة ، الذى هو سبب فى حدوث حادث .

[١٩] [وأنت مما سبق خبير ... الخ]

أقول : قد علمت مما ألقى إليك سابقاً ، أنه يجوز أن يكون متمم علة الحادث ، أموراً معدات ، توجد وتنعدم ، لا إلى أول ، أى أنه فى الامتداد غـير المتناهى لا يفرض جزء ، إلا وفيه حادث إلى غير النهاية ، لـكن ليس الـكل مجتمعاً ، بل ولا البعض موجودا ، بل إن الله تعالى فعال من الأزل إلى الأبد ، فلا يزال فرد من أفراد العالم موجوداً ، فما لزم على هذا ، إلا قدم الجنس ، أى أنك إذا ذهبت تحدد وجود العالم ، فلا تصل إليه ؛ إذ ما من حادث إلا وقبله حادث ، ولا ينتهى ، لـكن ما من فرد إلا وهو حادث ، فلا يلزم القدم الشخصى فى شىء من أجزاء العالم وإن لزم أن لا يكون لجنسه أول .

وهذا غير مضر لنا ، ومضر بكم .

فإنا نذهب إلى أنه لا شىء من العالم بقديم ، وقد كان ما ذهبنا إليه .

وتذهبون إلى آن بعض العالم قديم ، وهو لا يثبت ؛ إذ يجوز أن تـكون

[٢٠] وقد قال بذلك بعض المحدِّثين المتأخرين .

وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمية القول به فى العرش .

متممات العلل معدات كما قلنا .

بقى عليه أن يقال : إن المعد هو ما يحصِّل الاستعداد .

والاستعداد كيفية تقوم بالمستعد لأن يصيرَ الحادثَ ، فلا بد لتلك المعدات من أن تهيىء مادة قديمة ، حيث إنها لا تهيىء نفس الممكن ، لعدم وجوده ، حتى يقوم به استعداد أو غيره ، فيجب قيام الاستعدادات على أمر أزلى ، فيثبت مدعاهم .

ويجاب بما ذكره فيما سبق ، من أن هذه دعوى بغير برهان ، لورود المنوع على مقدماتها .

[٢٠] [وقد قال بذلك بعض المحدِّثين الخ ...]

أقول : أى قال بقدم العالم بالجنس ـ أى أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجودا ، وما من جزء من أجزاء الزمان ، إلا وقد كان فيه حادث إلى غير النهاية ـ بعض المحدِّثين ، أى الآخذين بظاهر الأحاديث ؛ لما أنهم قد رأوا فيها ما يدل على ذلك .

وبه قال ابن تيمية ، على ما نقل عنه الشارح ، وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظاهر الآيات والأحاديث ، القائلين بأن الله استوى على العرش ، جلوسا . فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزليا ، لما أن الله أزلى ، فمكانه أزلى ، وأزلية العرش خلاف مذهبه .

قال : إنه قديم بالنوع ، أى أن الله لا يزال يعدم عرشا ، ويحدث آخر ، من الأزل إلى الأبد ، حتى يكون له الاستواء أزلا وأبدا .

ولتنظر أن يكون الله فيما بين الإعدام والايجاد ؟ هل يزول عن الاستواء ؟ فليقل به أزلا .

[٢١] وقال الإمام حجة الإسلام ـ ردًّا لجوابهم المذكور ـ : إن هـذه الحركة مبدأ الحوادث :

إما من حيث إنها مستمرة .

أو من حيث إنها متجددة .

فإن كانت من حيث إنها مستمرة ، فـكيف صدر من مستمر متشابه الأجزاء ، شيء فى بعض الأحوال دون بعض ؟

وإن كانت من حيث إنها متجددة ، فما سبب تجددها فى نفسها ، فيحتاج إلى سبب آخر ، البتة ، ويتسلسل .

واعترض عليه بأن هـذا التسلسل جائز عندهم ، لعدم وجود اجتماع الآحاد ، وهم قائلون بجواز التسلسل فى الأمور المتعاقبة ، ووقوعه فيها .

فسبحان الله . . . ما أجهل الإنسان وما أشنع مايرضى لنفسه !!

ولست أعرف هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق ؟ وكثيراً ما نقل عنه ما لم يقله .

[٢١] [وقال الإمام حجة الإسلام . . . الخ]

أقول : قال حجة الإسلام الغزالى ـ ردا لجوابهم المذكور ، أى قولهم : إن التسلسل فى الحوادث اليومية إنما هو فى الأمور غير المجتمعة ، فلا يكون محالا ، وذلك بأخذ الحركة السرمدية من جهتيها ، كما تقدم ـ قد قلتم بأن الحركة هى متمعلة وجود الحوادث ، فلا يخلو إما أن تـكون كذا :

من حيث ما هى مستمرة .

أو من حيث تجددها .

فإن كان الأول : والحركة من هذه الحيثية شيء واحـد متشابه الأجزاء ؛ فإنها فى أى حد من حـدود المسافة ، كما هى فى الحد الآخر ، لا يعتريها تغير فى ذاتها

. . . .

المستمرة ، فكيف صدر عنها أمور مختلفة بالصفات والأوقات ؟

مع أنها إن كانت عند حدوث زيد :

هى المتممة لعلة حدوث عمرو ، فكان من الواجب حدوثه معه ؛ لاستحالة التخلف .

وإن لم تكن متممة ، فهى من حيث الاستمرار ، هى ، لم يعترها حال أخرى حتى تكون بها متممة له فى الوقت الآخر ، لحدوثه فى ذلك الوقت الآخر ، حدوث بدون تمام العلة ، وهو محال .

وإن كان الثانى : أى من حيث هى متجددة ، فليس التجدد إلا الحدوث ، فهى من هذه الحيثية حادثة ، فنتكلم فى علة حدوثها وننقل الكلام إليها أيضاً ، بمثل ما تكرر مرارا ، حتى يلزم التسلسل ، وهو محال .

قال الأستاذ — خلد الله دوامه — : العجب لهذا الكلام ، كيف صدر من مثل هذا الإمام ؟

أما أولا : فقوله :

[إن الحركة شىء واحد متشابه الأجزاء]

إن أراد أنها أجزاء حقيقية — أى أجزاء لنفس الحركة ، وإن كان بالفرض الوهمى ، بأن أراد من الحركة ما هو بمعنى القطع — فعلى تسليم أنها متشابهة الأجزاء ، لم يذهب ذاهب إلى أن الحركة القطعية متممة العلة ، كما علمت سابقا .

وإن أراد ما هو أجزاء ، مجازا ، أى الأوضاع ، فلا نسلم أنهـا متشابهة ؛ فإن الأفلاك عندهم متعددة ، وحركاتها التوسطية مختلفة .

فإذا ابتدأ أى فلك فى الحركة ، من نقطة معينة ، وشرع الآخر منهـا ، أو من غيرها ، فعلى استمرار الحركة تكون مع تفاوتها فيهـا تختلف بسبب أجزاء

[٢١] قلت : التجدد عبارة عن انتفاء شيء ، وحدوث شيء آخر .

كل فلك ، إلى أجزاء الفلك الآخر ، فى كل آن بالمحاذاة ، والخروج عنها . وكذلك نسبة الأفلاك ، أى ما فيها من الكواكب والأجزاء ، إلى ما فى جوفها من العنصريات، تختلف بكل انتقال فى أى حد ، كما هو بديهى، يعلم من الشروق والأفول، وغير ذلك من الأحوال .

فكيف يحكم بالتشابه ؟ فما من انتقال إلا و يتغير به وضع ، وقد قالوا : لا تتفق الأوضاع وتتشابه إلا بعد مضى أربعين ألف سنة ، من أى جزء فرضته .

وما يدريك لعله إذا تشابهت الأوضاع ، بعد مضى أربعين ألف سنة ، يحدث فى العالم مثل ما كان أولًا ، حتى لو كان فى الوضع الأول من يكون اسمه [محمد عبده] فقد يكون فى الوضع المشابه له ، من يكون اسمه كذلك .

وهكذا جميع الحالات والكيفيات التى كانت ، يكون مثلها .

وثانياً : أنه لم يبين فى الشق الثانى ، أى تسلسل يلزم .

هل ما هو فى الأمور المتعاقبة .

أو فى الأمور المجتمعة .

والأمر يتطلب البيان ، حيث إنهم مقرون بلزوم التسلسل، وجوازه فى المتعاقبات؛ ولذلك قال الشارح :

[واعترض عليه بأن هذا التسلسل عندهم جائز ... الخ]

وحاصل القول : أن جواب هذه الحجة بهذا البيان ، هو عين تقرير دليلهم فى ارتباط الحادث القديم ، غايته أنه غير تام، فهو لم يقع جوابا، بل توجيها من غير عارف.

[٢١] [قلت : التجدد عبارة ... الخ]

ردٌّ من الشارح لقول الحكماء : إن للحركة جهتين :

كونها مستمرة .

فإذا عدم جزء من الحركة ، فلا بد لعدمه من علة حادثة ، وتلك العلة :

إما أمر موجود .

أو عدم أمر موجود .

أو بعضها أمر موجود ، و بعضها عدم أمر موجود .

وعلى الأول : ننقل الكلام إلى علة ذلك الأمر ، وهكذا حتى يلزم التسلسل فى الأمور الموجودة المجتمعة المترتبة .

وعلى الثانى : يكون ذلك العدم ، عدم جزء من أجزاء علة وجوده ، ضرورة أن ما لا يكون وجوده علة لوجود شىء ، لايكون عدمه علة لعدمه ، فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه الأعدام ، أعدام لها .

وعلى الثالث : لا بد أن يكون أحدُ القسمين من الأمور الموجودة ، وتلك الأعدام أو كلاهما ، غير متناه .

وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الأمور الموجودة المترتبة المجتمعة .

وكونها متجددة .

وبالجهة الثانية كانت سبباً فى وجود الحادث .

لا بيان لكلام الغزالى ؛ فإن كلام الغزالى لايتحمل هذا المعنى، كما يتبين بالتأمل.

ولا حاجة إلى التطويل فى بيان أنه ليس بيانا لكلام الغزالى .

وفى قوله :

[وعلى الثالث : لابد أن يكون أحد القسمين . . . الخ] .

خبر [يكون] هو قوله [غير متناه] .

وقوله : [من الأمور الموجودة ، وتلك الأعدام] .

بيان للقسمين .

وقوله : [أو كلاهما] معطوف على [أحد] .

[٢٢] والحاصل أنه يلزم التسلسل فى الأمور الموجودة ، المترتبة ، المجتمعة :

إما فى حال وجوده السابق .

أو حال عدمه اللاحق .

لأن عدمه ، إن كان :

بسبب أمر موجود .

أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر موجود ، كعدم عدم المانع ، المستلزم لوجود المانع .

يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة ، فى حال عدمه .

و إن كان بسبب عدم أمر موجود لا يستلزم أمرا موجودا ، لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث .

وقس عليه حال الشق الثالث .

ومعناه : على الشق الثالث ــ أى ما إذا كانت علة العدم مركبة من الوجود والعدم فى مرتبة واحدة ــ لابد أن تكون .

الأمور الموجودة غير متناهية .

أو الأمور المعدومة غير متناهية .

أو كلاهما غير متناه .

وعلى كل يلزم التسلسل المستحيل .

[٢٢] [والحاصل ... الخ].

أقول : حاصل النقض على دليل الحكماء أن تجدد الأوضاع باستمرار الحركات، على ما زعموا ، يلزم عليه التسلسل المحال الجارى فى الأمور الموجودة ، المترتبة ، المجتمعة فى الوجود ؛ وذلك لأن التجدد ليس إلا عبارة عن :

عدم وضع .

وحصول آخر ، وهكذا .

. . . .

واللازم عليه التسلسل المحال .

إما فى حال وجود الوضع الزائل ، الوجود السابق على عدمه .

أو فى حال عدم ذلك الوضع ، العدم اللاحق لوجوده .

أما الثانى : أى أن السلسلة تكون موجودة مجتمعة مترتبة فى حال عدم ذلك الوضع ؛ فلأن ذلك العدم ، عدم طارئ ، وكل ما طرأ فلا يكون إلا عن سبب ، فسبب ذلك العدم :

إن كان أمرا موجودا .

أو عدمَ ما يوجب عدمُه حدوثَ أمر موجود ، كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع، ـ يعنى أن عدم المانع كان من شرط وجود الحادث ، الذى هو الوضع المفروض الكلام فيه ؛ فإذا انعدم هذا العدم ، انعدم ذلك الحادث ؛ وعدم عدم المانع ، هو بوجود المانع ـ

فننقل الكلام إلى هذا الموجود الذى حدث .

سواء كان هو المانع الذى استلزمه عدم عدم المانع .

أو كان هو الأمر الموجود الذى أوجب عدم الوضع المذكور .

ونقول : إنه حادث قطعا ، فعلة حدوثه :

إما قديمة ، فيلزم قدمه ، وهو خلاف المفروض .

وإما حادثة ، وننقل الكلام إلى علتها ، حتى يلزم التسلسل، فى علل هذا الأمر الموجود ، وتلك العلل بجميع آحادها موجودة ؛ لأن معلولها موجود ، فيلزم التسلسل فى الأمور المجتمعة المترتبة .

وهذا التسلسل فى هذه العلل ، إنما كان فى حال عدم الحادث ، الذى هو الوضع، إذ كانت عللا لموجب هذا العدم ، وموجب العدم مع العدم .

. . . .

وكان الأولى إسقاط قوله :

[أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر . . . الخ] .

لأنه ليس شيئاً سوى قوله : [بأمر موجود] .

إذ هذا الأمر الموجود ، لا بد أن يكون مانعاً ؛ وإلا لما كان علة للعدم ؛ إلا أنه لاحظه باعتبارين :

من حيث ذاته مرة .

ومن حيث ما يستلزمه أخرى .

وأما الأول : أى التسلسل فى حال وجوده السابق ؛ فذلك إذا كان علة عدم الوضع المذكور ، عدم أمر موجود،لا يستلزم وجود أمر موجود ، ولا يكون إلا عدم شىء ، مما يتعلق بعلة ذلك الوضع ، فهو جزء علة وجوده ؛ لأن ما لم يكن له مدخل فى وجود شىء ، لا يكون لعدمه مدخل فى عدمه بالضرورة .

فننقل الكلام إلى عدم الذى فرضناه جزء علة . فنقول :

لعدم جزء علته أيضاً علة ، وهكذا ، فيحصل فى حال عدم ذلك الوضع أعدام غير متناهية لعلل غير متناهية ، كانت عللا لجزء علة ذلك الوضع . فكانت مجامعة لجزء العلة المذكور ، وهو مجامع لوجود الوضع ؛ فإن الجزء المتمم للعلة يجب وجوده مع المعلول ، فكانت تلك العلل غير المتناهية ، مع وجود ذلك الوضع مجتمعة ، وهى مترتبة ، فكان التسلسل فى الأمور الموجودة ، فى حال وجود الوضع ، الوجود السابق على العدم ، المتكلم فيه .

وليكن الشق الثالث ـ أى ما إذا كانت علة العدم ، مركبة من وجود أمر ، وعدم أمر ، مقيسا على هذين الشقين ؛ لتركبه منهما، فالجارى فيهما جار فيه ، فبطل أن يكون علة للعدم ؛ فإن العلل منحصرة فى هذه الثلاث .

[٢٣] فإن قلت : على تقدير أن يكون عدم كل جزء ، مستندا إلى عدم عدم المانع،

إما وجود أمر .

أو عدم أمر .

أو مركب منهما .

وقد بطل كل واحـد ، فبطل أن يكون للعدم علة ؛ وإذ لم يكن للعدم علة ، فقد ذهب قولـكم : [إن علة الحوادث اليومية ، تبـدل الأوضاع] هباء منثورا ؛ لاستحالة التبدل حينئذ ؛ فان التبدل إنما يكون بعـدم ووجود ، وقد امتنع العدم ، فبطل التبدل .

فرجع القول فى الحوادث اليومية جذعا ، فبينوا ما متم علتها ؟



وفيه نظر ظاهر ؛ فإننا لو اخترنا أن علة العدم ، عدم جزء العلة الناشىء عن عدم جزء العلة ، وهكذا ، لم يلزم وجود هذه الأجزاء ، حال الوجود ، بل اللازم عدمها ، إلا ما كان جزء علة الوضع الزائل .

أما جزء علة الجزء ، وما قبله من أجزاء العلل ، فقد كان معدوماً على التعاقب ، فلم تـكن السلسلة غير المتناهية موجودة .

وإنما كان عليه أن يقول : لو كانت العلل فى العدم ، عدم أجزاء العلل ، لزم الخلف ؛ إذ مقتضى كونها أجزاء العلل ، أن تجامع المعلولات ؛ إذ الفرض أنها من الأجزاء التى لمصاحبتها دخل فى بقاء الوجود . فتفطن .

[٢٣] [فإن قلت على تقدير ... الخ] .

أقول : أورد على قوله : [يلزم التسلسل المستحيل :

إما فى حال وجوده

أو فى حال عدمه] .

المستلزم لوجود المانع ، لايلزم الترتب بين تلك الموانع ، حتى يلزم التسلسل المستحيل، بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع فى الوجود أيضاً ، لجواز أن يكون حدوثها — ولو كان آنا — كافيا فى انتفاء ما هو ما نع ، عنه .

قلت : تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث ؛ فإذا اجتمعت فى الوجود لزم التسلسل المستحيل ؛ لأن الآحاد مترتبة فى الحدوث بحسب الزمان ، ومجتمعة فى الوجود . فيجرى فيها التطبيق .

ولا يقدح فيها عدم ترتبها بحسب الذات ، كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة ؛ فإنا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث فى اليوم ، و نطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالأمس . ونسوق البرهان إلى الآخر . و إن لم يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام إلى علة عدمها ، حتى يلزم التسلسل المستحيل فى الموجودات الحادثة ، وقت عدمها ، أو وقت وجودها ؛ فإن علة عدم كل ما نع :

إما عدم عدم المانع ، المستلزم لوجود المانع .

أو عدم جزء من أجزاء علته .

وعلى الأول : يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث ، الغير المتناهية .

وعلى الثانى : يلزم أن يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على أمور موجودة ، غير متناهية مترتبة ، فيلزم التسلسل المستحيل ، فى أسباب وجوده .

أن لزوم الثانى ممنوع ، على فرض أن عدم الوضع ، يستند إلى عدم ما يوجب عدمه حدوث أمر موجود .

فلنا أن نختار هذا الشق ، ونمنع لزوم التسلسل المستحيل ، عليه ؛ وذلك لأنه يجوز أن يكون وجود ذلك المـانع مستند اًإلى معدات غير متناهية .

فإن نقلت الـكلام إلى عدم معده ، قلت إنه يستند إلى وجود مانع ، وذلك المانع يستند إلى معدات غير متناهية ، وهكذا إلى غير النهاية ، فلم يكن لنا فى الوجود إلا اجتماع تلك الموانع .

. . . .

وتلك الموانع لا يلزم أن يكون أحدها مما يدخل فى عليَّة الآخر ، حتى تكون مرتبة فى الوجود ، فيجرى فيها البرهان . غايته أنها مترتبة بحسب الزمان .

على أنه لايلزم أن تكون مجتمعة فى الوجود أيضاً ؛ إذ يجوز أن يكون حدوث كل واحد منها ولو آنا ، كافيا فى عدم الوضع المفروض عدمه .

إن قلت : كيف يكفى الوجود ، ولو آنا ، مع أن وجود المانع علة لعدم الوضع ؛ فإذا زال المانع ، فقد زالت علة العدم ، فيلزم عدم العدم . وعدم العدم هو الوجود ، فيلزم عند عدم المانع ، وجود الوضع الزائل بعد عدمه ، فيلزم إعادة المعدوم الصرف ، وهو محال .

قلت : قد يكون للشىء موانع متعددة ، فيجوز أن يكون وجود المانع الآخر للوضع الذى يلى الوضع المتقدم ، مانعاً من وجود الوضع الذى بإزائه ، ومن وجود الوضع السابق عليه ، وهكذا ، حتى لا يكون فى كل زمن إلا مانع واحد ، هو آخر الموانع .

ولا يلزم من عدم المانع المخصوص ، وجود الوضع الذى انعدم .

ثم أجاب الشارح عن هذا الإيراد ، بأنك إن سلمت أنها مجتمعة فى الوجود ، فعدم الترتب الذاتى لايضرنا . بل الترتب الزمانى كاف ، أى كون كل واحد منها قبل لاحقه ، و بعد سابقه ، حتى تكون سلسلة . فيجرى فيها برهان التطبيق .

بأن تفرض سلسلة من الحادث باليوم إلى غير النهاية

والثانية من الحادث بالأمس إلى غير النهاية .

و يطبق الرأسان ، فإن لم ينتهيا ، مع انطباق الرأسين من طرف التناهى ، لزم تساويهما ، وهو محال لفرضى الزيادة والنقصان .

و إن انتهت الصغرى ، فقد انتهت الكبرى ، لزيادتها عنها بمقدار متناه ، وقد فرضتا غير متناهيتين . هذا خلف .

. . . .

و إن منعت اجتماعها فى الوجود ، وسوغت أن يكون وجودها ، ولو آنا ، كافيا فى العدم .

قلنا : يجرى فيها التسلسل من جهة أخرى ، لا فى نفس الموانع من حيث هى غير متناهية ، بل فى علل تلك الموانع ؛ بأن نقول : إذا وجد المانع ، وانعدم ، فلا بد لعدمه من علة :

فإما أمر موجود ، كالمانع ، فننقل الكلام إلى علة هذا الأمر ، حتى يلزم التسلسل فى علله ، حال عدم ذلك المانع الأول .

و إما عدم أمر لا يستلزم عدمه أمرا موجودا ، وذلك لابد أن يكون عدم جزء علة ذلك المانع ، فننقل الكلام إلى علة عدم ذلك الجزء ، أى جزء العلة ، فهو يكون لعدم جزء علته ، وننقل الكلام إليه حتى يلزم التسلسل فى أعدام غير متناهية، لموجودات غير متناهية ، كانت موجودة مع جزء علة المانع المفروض عدمه ، فكانت مع وجوده .

فكانت أمور غير متناهية مترتبة مجتمعة فى الوجود ، حال وجوده ، فلزم التسلسل المحال ، حال وجوده .

و إما مركبة منهما ، ولا تخرج عن حكمهما .

وهذا معنى قول الشارح :

[فإن علة عدم كل مانع . . . الخ] .

⁂

وأقول : إن المعترض قد أسس اعتراضه على أن علة الموانع معدات ، وعلة عدم المعدات موانع ، وهكذا إلى غير النهاية .

فإن قال بعدم الموانع ، كما هو ، بعد تسليمه المذكور ، فى قوله :

. . . .

[بل لا يلزم اجتماع ... الخ] .

فليقل بأن علة عدم كل مانع ، حدوث مانع ؛ وعلة حدوثه ، معدات.

والكلام فيها كالكلام فى السابق : المعدات غير متناهية ، والموانع غير متناهية وأعدامها غير متناهية ، وعلل أعدامها غير متناهية .

غايته ينتظم من ذلك سلاسل عرضية غير متناهية،لا وجود لمجموعها فى عالم الخارج، بل الكل من قبيل المتعاقب .

فلم يأت الشارح فى جوابه على هذا التسليم بما يفيد ؛ فإن كان قدفهم من الإيراد أنه لا يلزم الترتب فى الموانع ، مع تسليم أن علل الموانع تكون مجتمعة فى الوجود :

فأولا : إن إلزام التسلسل فيما سبق إنما كان فى علل الموانع ، لا فى نفسها ، فلا يكون للإيراد محصل ؛ بل يكون إيراده من قبيل الهذيان .

نعم كان يصح إيراده على من قرر لزوم التسلسل فى الموانع ، ولم يُذكر فى هذا الكتاب .

ثانيا : كان يكفيه الجواب بأن الكلام فى أنه لو حدث مانع لترتبت علله إلى غير النهاية ، مجتمعة فى الوجود .

وهذا مقبول لدى المعترض ، والتسلسل فيه لازم .

ثم إن ما حصله فى النقض على جواب الحكماء ، غفلة عما قرر به ذلك الجواب ؛ فإنه بعد قبول أنه يجوز أن يصدر عن قديم حركة سرمدية ، مع الجزم بأن الحركة إنما هى انتقال ، والانتقال إنما هو وجود شىء ثم عدمه ، أى وجود يعقبه عدم .

فهذا صنف من الموجودات وجوده فى عدمه ، وعدمه فى وجوده ، لا يفارقه الوجود والعدم ، فإن الحركة الوضعية كما هى فى الفلك ،ليست إلا انتقالات لأوضاع، أى خروجا من وضع إلى وضع ، ثم منه إلى آخر ، وهكذا ، فعلة الوجود ، هى بعينها علة العدم .

[٢٤] الوجه الرابع :

ما عول عليه بعض المتأخرين ، وهو أن القول ـ بتوارد الاستعدادات الحادثة ، غير المتناهية ، على مادة قديمة ، بل عدم تناهى حوادث متعاقبة ، مع وجود قديم مطلقا ، سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم ، عارضة له ، أولا ـ غير معقول ؛ لأن القديم يجب أن يكون سابقا على كل حادث ؛ إذ القديم مالا يكون مسبوقا بالعدم .

والحادث ما يكون مسبوقا به ، فلا بد أن يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث .

وهذا يوجب أن يكون له حالة ، يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث ؛ إذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها ، بل على بعضها ، وهو ظاهر ، لضرورة العقل .

ويلزم من توارد الحوادث غير المتناهية ، عليه ، أن لا توجد له تلك الحالة ، بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث .

والمنافاة :

بين دوام المقارنة ، مع بعض الأفراد .

والسبق على كل فرد من الحوادث .

بديهية .

---

[٢٤] [الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين .. الخ] .

أقول : الوجه الرابع من وجوه الإيراد على مذهب الحكماء ، ما عول عليه بعض المتأخرين ، معارضا لما جنحوا إليه فى باب ارتباط الحادث بالقديم ، من وجوب توارد استعدادات غير متناهية على مادة قديمة .

وحاصله : أن القول بتوارد أمور غير متناهية على مادة قديمة ، على أنها أوصاف لها

. . . .

بل دعوى عدم تناهى حوادث متعاقبة ، مع وجود قديم مطلقا،سواء كان مما يرد عليه تلك الحوادث ، أم لا ، كلام غير معقول ؛ وذلك لأن القديم يجب سبقه سبقا زمانيا على كل فرد من أفراد الحادث .

وكل ما كان كذلك وجب أن يكون له زمان ، لم يكن معه فيه حادث أصلا ، فقد تحقق زمان خال عن جميع الحوادث فى طرف الأزل .

فكانت متناهية فيه ، هذا خلف .

أما الصغرى ـ أى أن القديم يجب سبقه ... الخ ـ فلأن القديم هو ما لم يسبقه العدم ، فكل عدم إنما يكون بعد تقرر ذاته .

وهذا ضرورى ، يفهم متى عرفت ماهية القديم .

والحادث بما هو حادث يقتضى سبق ذاته بالعدم سبقاً زمانيا ، إذ الكلام فى الحوادث المتعاقبة الزمانية .

وقد قلنا : إن القديم سابق على كل عدم ، والعدم سابق على كل حادث سبقاً زمانياً .

والسابق على السابق سابق ، فالقديم سابق على كل حادث سبقاً زمانياً .

وهذا واجب لا محالة .

وأما الكبرى ـ أى قولنا : وكلما كان كذلك وجب... الخ ـ فلأنه لو لم يكن له زمان لم يكن معه فيه حادث ، لكان مقارنا لحادث ما ، دائما ، والمقارن لفرد منها دائما ، لا يتحقق له السبق الزمانى على كل واحد . وقد أثبتنا فى الصغرى أنه يجب أن يكون سابقاً على كل واحد ، بما سبق . هذا خلف .

وهذا ظاهر بضرورة العقل .

والقول بتوارد مالا يتناهى على قديم ، أو مع قديم ، قول بأنه لا يخلو زمان ما ،

[٢٥] قلت : هذا بداهة الوهم ، لا بداهة العقل ؛ فإن تقدم القديم على كل فرد من أفراد الحوادث ، إنما يستلزم كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل فرد منها ، و إن كان مقارنا لفرد آخر منها .

من معية القديم للحادث . وقد أوجب البرهان أنه لابد أن يكون زمان ينفرد فيه عن كل حادث .

والعمدة على البرهان ، وما خالفه فرَدٌّ .

فقول الشارح : [فلا بد أن يكون سابقا . . . . الخ]

نتيجة لقوله : [إذ القديم . . . . الخ]

وهى الصغرى التى أشرنا إليها .

وقوله : [إذ القديم]

دليلها .

وقوله : [وهذا يوجب . . . . الخ]

فى قوة الكبرى التى ذكرناها .

وقوله : [إذ ما كان . . . الخ]

ما أشرنا إليه من دليلها .

والباقى تفريع ، وهو ظاهر .

[٢٥] [قلت : هذا بداهة الوهم . . . . الخ]

أقول : قد كان بناء هذا الوجه الرابع على أنه يجب أن يكون القديم سابقا على كل فرد من آحاد الحادث .

ولا يخلو :

إما أن يراد بهذه القضية أنه يجب سبقه على كل واحد ، لو أخذ بانفراده ، سبقاً زمانيا .

وههنا لما كان القديم موجودا ، مع انتفاء كل فرد من الحوادث ؛ إذ ما من فرد منها إلا والقديم موجود قبله . مع الحادث السابق عليه ، فيتحقق تقدمه على كل فرد منها ، مع دوام المقارنة لفرد آخر منها .

وإنما يلزم ما ذكره ، لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث فى زمان واحد ، وهو ليس كذلك ، بل إنما يلزم ذلك فى الحوادث المتناهية

وأما غير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل فرد منها ، مع دوام المقارنة لفرد منها . وذلك ظاهر .

وإما أن يراد به أنه يجب سبقه على كل واحد واحد منفرداً ومجتمعاً ، فيكون سابقا على جملة الحوادث .

فإن أريد الأول ، فالقضية مسلمة ضرورية ؛ إذ الفرض أنه مامن حادث إلا وقبله حادث ، فضلا عن قديم . فالقديم متقدم على كل حادث حادث .

ولكن لا ينا فى أن يكون القديم مع حادث ما ، دائما ، سوى كل حادث فرض سبقه عليه ، فقد يتحقق سبقه على كل فرد من أفراد الحوادث ، مع كونه لم يزل مع واحد منها ؛ فإنه ما من حادث إلا وقد سبق القديم عدمه السابق على وجوده ، وما من حادث إلا وقبله حادث ، لمكان عدم التناهى ، فقد كان القديم مع حادث دائما ، وهو المتقدم على كل حادث .

وإن إريد الثانى : أى أنه يجب سبقه على كل فرد منفردا ومجتمعا ، المساوق لسبقه على الكل المجموعى ، أى بحيث يكون فى زمان ما ، منفردا عن كل ما يصدق عليه مفهوم الحادث .

فالقضية ممنوعة ، ووجوبها عين المدّعى ، فإنه إنما يلزم ذلك فى الأفراد المتناهية . أما غير المتناهية فالقديم إنما يقتضى قدمه أن يكون متحققا قبل كل عدم تفرضه ، وقبل كل حادث تأخذه .

[٢٦] وقد اعترض عليه بأن المنافاة :

بين دوام المقارنة ، مع بعض الأفراد .

والسبق على كل فرد .

إنما تلزم ، لو استلزم حدوث كل فرد ، حـدوث الـكل المجموعى ، الذى هو عين الأفراد الموجودة .

وليس كذلك .

وأنت تعلم فساده ؛ لأن حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع ؛ فإن كل فرد جزء من المجموع ، وحدوث الجزء يستلزم حدوث الـكل ، بديهة .

وكأنه توهم أن حدوث الـكل المجموعى ، إنمـا يتحقق ، بأن لا يكون شىء من آحاده موجوداً أصلا ، ثم يوجد ، وهو توهم بعيد .

وليس فى لوازم القديم ما ينا فى المقارنة مع حادث ما .

وتقريبه : أن القديم موجود أزلا ، أى لا ابتداء لوجوده ، فالامتداد المفروض منا إليه غير متناه ، فلنفرض فى كل جزء من أجزاء غير المتناهى حادثا من الحوادث ، فلا يزال مقارنا لحادث ما .

وهذا سهل التصور ، بعد تصور عدم التناهى .

[٢٦] [وقد اعترض عليه ... الخ] .

أقول : قد اعترض على الوجه الرابع ، بأن المنافاة :

بين دوام مقارنة حادث ما .

و بين السبق على كل حادث على حدة ، الذى هو لازم تحقق ماهية القديم . إنما تلزم إذا كان حدوث كل فرد يستلزم حـدوث المجموع ، الذى هو عين الأفراد الحادثة الموجودة على سبيل التعاقب .

. . . .

وليس كذلك ، فإن حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث الكل المجموعى ، إذا كانت الأفراد غير متناهية ؛ لعدم تحقق أول ، فما من ممكن منها ، إلا وقد سُبق بعدم ، ولكن حيث لا ينتهى فمجموعها لا ينتهى .

فليس يلزم أن يكون المجموع حادثا بحدوث كل فرد ، فلا يلزم من تقدم القديم على كل فرد منها ، تقدمه على مجموع الأفراد ، لعدم أولية المجموع كما علمت .

قال الشارح : وأنت تعلم فساده ؛ إذ حيث قال بحدوث كل فرد ، فقد قال بحدوث المجموع ؛ لما أن المجموع ليس إلا نفس الأجزاء الحادثة مجتمعة ، وحيث الأجزاء بأسرها حادثة ، ولم يكن المجموع شيئاً سواها، كما هو ظاهر، فالمجموع حادث.

وعدم التناهى لا يضر فى صدق مفهوم الحادث عليه ، إذ حدوث المجموع ، كما يتحقق بكون مجموع الأفراد بأسره قد سبق بزمان كان فيه معدوما ، بأن لم يكن شىء من أجزائه موجودا فيه ؛ كذلك يتحقق بكون بعض أجزائه قد سبقه العدم، كما قيل ـ فى المركب من الواجب الذى هو قديم ، والحادث اليومى ـ : إنه حادث؛ لأن المركب من القديم والحادث ، حادث ؛ وذلك حقيقى ؛ فإن المجموع إنما صار مجموعا بما هو حادث، فالمجموع لم يكن قبل وجود ذلك الحادث، ثم كان بعد وجوده ، فالمجموع حادث .

فكيف إذا كان كل جزء من أجزائه حادثاً كما هنا ؟

وكأن المعترض توهم أن حدوث المجموع إنما يتحقق بأن لم يكن شىء من أجزائه موجودا فى زمان ما ، ثم أخذ فى الوجود ، وهو وهم بعيد ؛ لظهور ما ذكرنا .

وأجيب عن اعتراض الشارح على هذا الاعتراض ، بأنه أراد من الحدوث لازمه ، وهو الابتداء ، أو كون كل جزء له بداية ، لا يستلزم أن يكون للمجموع بداية ، وهو ظاهر .

[٢٧] وقد قدح بعض الفضلاء فى مذهب الفلاسفة بأن وجود الماهية ليس إلا فى ضمن الأفراد، وهم قائلون بحدوث كل فرد من أفراد الحوادث ، فيلزم عليهم حدوث ماهيتها ، فلا يتصور قدم النوع ، مع حدوث كل فرد .

قلت : هذا كلام سخيف ؛ لأن مرادهم من قدم النوع أن لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجوداً ، بحيث لا ينقطع بالكلية .

ومن البين أن حدوث كل فرد لا ينافى ذلك أصلا .

وليت شعرى ماذا يقول هذا القائل فى الورد الذى لا يبقى فرد منه أكثر من يوم أو يومين ، مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين .

وبديهة العقل تحكم بأن لا فرق بين المتناهى وغير المتناهى فى مثل هذا الحكم .

---

[٢٧] [وقد قدح بعض الفضلاء . . . الخ] .

أقول : من الذائع بين العلماء أن الحكماء يذهبون إلى قدم النوع ، وقدم الشارح ذكره أيضاً .

وقد نقل الشارح عن [السعد التفتازانى] اعتراضا على هذا المذهب .

وحاصله : أنكم مقرون بحدوث كل فرد من أفراد النوع .

ومن المسلم عندكم أيضاً ، أن النوع لا تحقق له إلا فى ضمن الأفراد .

وكل فرد حادث ، فالنوع حادث ؛ لأنه لا تحقق له إلا فى ضمن حادث .

قال الشارح اعتراضاً عليه : هذا الكلام سخيف نشأ عن عدم الفهم ؛ وذلك لأنهم يعنون بقدم النوع ، أن النوع لم يزل متحققاً فى فرد من أفراده ، ولم ينقطع تحققه فى فرد ما ، فى جزء من أجزاء الزمان .

وحدوث كل فرد ، لا ينافى ذلك ؛ فإنه ما من فرد تفرضه إلا وهو حادث مسبوق بعدم ، وإن كان لا يقف إلى نهاية .

وكون الماهية حادثة فى ضمن فرد على حدة ، أى كونها بحيث كانت منقطعة

[٢٨] الوجه الخامس :

من الإيراد على دليلهم : أن برهان التضايف ـ بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق ـ يدل على بطلان التسلسل فى الأمور الموجودة المترتبة ، سواء كانت مجتمعة الوجود ، أم لا .

وذلك لأن حاصل برهان التضايف أنه لو ذهبت سلسلة المتضايفين إلى غير النهاية، لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين أكثر من عدد المتضايف الآخر ؛ وهو محال ؛ لأن المتضايفين متكافئان فى الوجود ضرورة .

بيان الملازمة : أنه لو كان التسلسل من جانب المبدأ ، وأخذنا سلسلة من مسبوق معين ، كالمعلول الأخير ؛ فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية .

التحقق ، ثم تحققت باعتبار كونها فى فرد كذا ، لا يستلزم انقطاعها مطلقاً .

وليت شعرى ماذا يقول هـذا الفاضل فى الورد ، لايبقى فرد منه أكثر من يوم أويومين ، مع أن نوع الورد باق أكثر من شهرين ، فانقطاع كل فرد فرد ، فى زمان، لايقتضى انقطاع الماهية فى ذلك الزمان .

ولافرق فى ذلك بين المتناهى وغيره .

[٢٨] [الوجه الخامس من الإيراد على دليلهم . . . . الخ] .

أقول: قد تقدم أنه لابد فى تصحيح دليلهم من القول بحوادث متعاقبة غيرمتناهية ، حتى يسلم من النقض بالحوادث اليومية ، فقالوا : بحوادث لا أول لها على سبيل التعاقب ، وزعموا أن التسلسل فيها غير محال ؛ لعدم إمكان التطبيق فيه .

والشارح : فى هذا الوجه يريد أن يبين أن برهان التضايف ـ بل وغيره كبرهان التطبيق ـ يمكن إجراؤه فى مثل هذا التسلسل ، حتى يدل على بطلان التسلسل بجميع أنواعه ، سواء فى الأمور المتعاقبة ، أو فى الأمور المجتمعة .

وذلك لأن حاصل برهان التضايف: أنه لو ذهبت سلسلة المتضايفين إلى غير النهاية، كالسابق والمسبوق مثلا ، لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين أزيد من عدد المضايف

وكل واحد من آحاد السلسلة ، له سابقية ، ومسبوقية ، فيتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات ، فيما فوق المعلول الأخير .

ويبقى فى المعلول الأخير مسبوقية بلا سابقية .

فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد ، وهو محال .

الآخر ، وهو محال ؛ لأن المتضايفين متكافئان فى الوجود ، وذلك لايختص بما هو مجتمع ، أو متعاقب .

وتوضيحه : أن التضايف هو كون شيء بحيث لايعقل بماهيته إلا منسوبا إلى شيء آخر ، مع كون ذلك الآخر بحيث لايعقل إلا منسوبا إلى هذا الذى نسب إليه .

فالمتضايفان هما اللذان لايعقلان إلا معا ، أى لايعقل أحدهما بدون الآخر . فإن تحقق أحد المتضايفين ــ من حيث إنه مضاف ــ فى الخارج أو فى العقل ؛ فإنما يكون مع تحقق الآخر ، حيث لايتحقق المنسوب ــ من حيث هومنسوب ــ إلا وقد تحققت النسبة ، ولاتكون النسبة إلا وقد كان الطرفان .

فهما متكافئان ؛ أى لا يكون أحدهما فى ظرف من الظروف ، إلا والآخر معه فيه . ولا ينفرد أحدهما عن الآخر .

وذلك كالعلة والمعلول ، والأب والابن ، والسابق والمسبوق ، وغير ذلك .

ثم إن المتضايف ينقسم إلى قسمين :

متضايف مشهورى .

ومتضايف حقيقى .

فالأول : هو الذات المعروضة للإضافة ؛ كذات الأب ، وذات الابن ، وذات العلة ، وذات المعلول .

والثانى : ماهو العارض المذكور الذى به وقع التضايف بين الذاتين .

. . . .

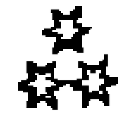
و إنمـا سمى الأول مشهوريا ؛ لأنه قد اشتهر باسم المضـايف ، وهو ليس بمضايف على الحقيقة . و إذا سمى مضايفاً ، فذلك الاسم له ، لا من حيث نفسه ، بل من حيث شيء آخر .

فنفس الذات مع الذات ، لاتضايف بينهما ، بل كل ذات تتصور منفردة عن الأخرى . فقد تحضرك صورة الأب ، أى صورة نفس ذاته ، لا من حيث الأبوة ؛ ولا تحضرك ذات الابن ، من حيث هى كذلك .

وقد يموت الأب ، و يبقى الابن ، و بالعكس فى الموردين .

و إذ كان التضايف ، من حيث شيء آخر ، فذلك الشيء هو المضايف حقيقة ؛ فإنه الذى لايعقل إلا مع الآخر ؛ لا ذهنـا ، ولا خارجا ؛ كالأبوة والبنوة ؛ فإنهمـا مفهومان إنما يعقلان معا ، و يتحققان فى الخارج معا ، كما هو ظاهر .

وعلى أى حال ، فالمضايف ــ من حيث هو مضايف ــ لا ينفرد عن مضايفه ، فهما يتـكافآن فى العدد . فلو تعددت إضافات ، كأبوات و بنوات ، فلا يجوز أن يكون عدد إحداها أزيد من عدد الأخرى ؛ فإنه ما من أبوة ، إلا و بإزائها بنوة ، فلا يتصور الانفراد ، و إلا لزم أن لايـكون مضايفا ، هذا خلف .



إذا تقرر هذا فنقول : لو فرضنا أن سلسلةً كلٌّ من آحادها قد تقدمه آخر ، وسبق عليه ، فلا محالة يقع التضايف ــ بين تلك الآحاد ــ بالسابقية والمسبوقية .

ولو ذهبتْ إلى غير النهاية ، للزم أن يزيد عدد السابقيات على عدد المسبوقيات ، فيكون قد زاد عدد أحد المتضايفين على عدد الآخر ، و يلزم الخلف .

أما وقوع التضايف بينها ، فظاهر .

وأما لزوم زيادة عـدد أحد المتضايفين على تقدير عدم التناهى من طرف

. . . .

المبدأ ؛ فلأنا إذا أخذنا السلسلة من مسبوق معين ، وليكن مبدأ السلسلة مما يلينا ، ثم ذهبنا إلى طرف المبدأ ، فالسابق على هذا المسبوق المعين ، قد تحقق له :

وصف السابقية ، من حيث تقدمه على المسبوق الأخير المفروض .

ووصف المسبوقية ، من حيث سبقه على ما هو قبله .

وهكذا كل واحد من آحاد السلسلة .

سابق ، من حيث ما بعده .

مسبوق ، من حيث ما قبله .

فلكل واحد سابقية ، ومسبوقية .

فقد تكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات ، فيما عدا المسبوق الأخير من الآحاد غير المتناهية . كلٌّ سابق ومسبوق . و بقى المسبوق الأخير ، مسبوقا فقط ، وليس بسابق .

فكان عدد المسبوقيات أكثر من عدد السابقيات ، حيث تساوى عددهما فيما قبله ، من جهة أنه ما من جزء ، إلا وله السابقية والمسبوقية ، فلا تفاضل فى العدد .

ومسبوقية الأخير لا توازيها سابقية ، فكانت زائدة فى عدد المسبوقيات ، فيكون عدد المسبوقيات أكثر بواحد ، من عدد السابقيات ، فيزيد عدد أحد المتضايفين على عدد الآخر ؟ وقد تبين أنه محال . فلا بد أن تنتهى السلسلة إلى سابق ليس بمسبوق ،حتى توازى بسابقيته مسبوقية المعلول الأخير ، الذى هو مسبوق ليس بسابق ، فيتكافؤ العددان .



وفى هذا البيان نظر ظاهر ، حاصله :

أنا قد بيَّنا التكافؤ بين المضاف والمضاف إليه ، وهذا حاصل فى السلسلة غير

. . . .

المتناهية ، فإن ما فرضته أول السلسلة ، وهو المسبوق الأخير . مضايف للسابق عليه ، فقد تحقق بينهما سابقية ومسبوقية متكافئان . ثم إن السابق عليه ، مع ما قبله، متضايفان ، و بينهما سابقيةومسبوقية متكافئان ، وهكذا ـ إلى غير النهاية ـ يكون التكافؤ بين السابقيات والمسبوقيات .

وأما ماموَّهته ـ بقولك : ما قبل المسبوق الأخير ، يتحقق فى كل واحد من الآحاد سابقية ومسبوقية إلى غير النهاية ، و يزيد المسبوق الأخير بمسبوقيته ـ فهو مغالطة ، إذ هذا التكافؤ الذى زعمته ـ فيا قبل المعلول الأخير ـ ليس تكافؤا بين المتضايفين ؛ لأن المتضايفين إنما هما اللذان تتحقق بينهما الإضافة على ما قررناه .

وليست سابقية ما قبل المعلول الأخير مضايفة لمسبوقيته هو ، بل مضايفة لمسبوقية المسبوق الأخير ، حيث إنه ماعرضت لهالسابقية ، إلا لكونهسابقا لمسبوق ، وهو المسبوق الأخير .

وليس عروض السابقية له ، من حيث إنه مسبوق ، فليس ما عرض له من السابقية والمسبوقية ، متضايفين بالضرورة . و إنما هو مسبوق لما قبله ، فمسبوقيته مضايفة لسابقية الذى قبله .

كما أن التضايف ، بين سابقيته ومسبوقية المعلول الأخير ، كما هو ظاهر .

و بالجملة : حيث أخذ المتضايفان بما هما متضايفان ، لم تتحقق إضافتهما إلا بمتضايفين . فليكن المسبوق الأخير مع ما قبله متضايفين ؛ مسبوقية الأول لسابقية الثانى ، ولتذهب إلى غير النهاية ، فلا يزيد عدد المتضايفات ، بل هما اثنان اثنان ، حيثما انتهيت إلى أن لا تنتهى .

فأين الاستحالة ؟ وهذا سهل التحصيل . و بتدقيق النظر فى هذا الذى بيَّنا تشهد أن ليس لهذاالبرهان التضايفى صحة ، على أى تقرير قرر . ولا نطيل الكلامفيه.

[٢٩] ولا يتوهم أن هـذا الدليل إنمـا يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد .

أما إذا كان من الجانبين ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا ينافيه هـذا الدليل ؛ فإن الحوادث كما لا أول لهـا ، لا آخر لها ، فـكل ماله مسبوقيـة ، فله سابقية ؛ فلا يظهر الخلف .

---

[٢٩] [ولا يتوهم . . . الخ] .

دفع لدخَلٍ تقريره أن يقال : هـذا الدليل إنما يتم إذا تناهت السلسلة من طرف ، حتى يـكون آخرها من هذا الطرف مسبوقية بلا سابقية ، بخلاف ما إذا ذهبت إلى غير النهـاية فى الطرفين ؛ فإنه حينئذ ما من فرد من آحادها ، إلا وقد تحققت له المسبوقية والسابقية ، كما فيما نحن فيـه من الحوادث المتعاقبة ؛ فإنه ما من وضع من الأوضاع ، إلا و يعقبه وضع آخر ، وهـكذا إلى غير النهاية فى جانب المستقبل أيضاً ، إذ لاتقف عند حد ، فإذن كل ما فرضته مسبوقاً ، كان سابقاً أيضاً ، فلا يفيد الاستدلال ههنا شيئاً .

وحاصل الدفع أن يقـال : لك أن تأخذ واحدا من آحاد السلسلة وتنسبه إلى ما فوقه ، أى ما قبله من جهة العلل ، فتجده بتلك النسبة مسبوقاً وليس بسابق ؛ فنقول : لا بد من تناهى السلسلة فى الماضى ، حتى يكون فى طرفها من قِبَل الماضى سابقية بلا مسبوقية ، تـكافئ تلك المسبوقية التى بلا سابقية .

ثم تنسب ذلك الطرف إلى ما تحته من معلولات ، فيـكون بالنسبـة إليهـا سابقاً وليس بمسبوق ، وهكذا تذهب فى المعلولات إلى المسبوق الأخير ، فلا بد فى طرف المعلولات من الانتهاء إلى مسبوق ليس بسابق ، حتى تـكافىء مسبوقيته ، سابقية هذا الذى أخذناه طرفا .

فيلزم تناهى السلسلة فى الجانبين .

⁂

وذلك لأننا إذا أخذنا واحدا من آحاد السلسلة ، كالمعلول الأخير وتصاعدنا ، يجب أن يكون فيما قبله من الآحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية ، حتى تتكافأ المسبوقية التى فى المبدأ .

وكذا إذا تنازلنا ، يجب أن يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية ، لا يكون بإزائها سابقية ، كما وجد فى المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية ؛ ليتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات .

فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين .

[٣٠] ومن البين أن هذا البرهان يجرى فى الأمور المتعاقبة فى الوجود أيضاً ؛ لأن عدد أحد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر ، سواء اجتمعا فى الوجود أو تعاقبا فيه .

مثلا لا يمكن أن تكون الأبوات أكثر من البنوات ، سواء اجتمعتا فى الوجود الخارجى أو لا .

ولا يخفى أنا لسنا بسبيل إثبات تناهى المستقبلات فإن « لاتناهيها » عبارة عن عدم الوقوف عند حد ، وذلك ليس تسلسلا بالإجماع .

ثم إن صح إجراء هذا البرهان فيها ، فهو مما يسوء المتكلم ؛ فإنه يثبت «اللاتناهى» بهذا المعنى ، فيكون مشترك الإلزام .

فما هو جواب المتكلم عن إجرائه فى المستقبل ، فهو جواب الحكيم عن إجرائه فى الماضى والمستقبل .

فياليت الدفع كان بأن يقال : الكلام فى آن وجود معلول من السلسلة نأخذه ؛ فإن آن وجوده غير آن ما بعده ، فيفرض الكلام فى آن وجوده ، الذى هو قبل وجود ما بعده ، وهو فى هذا الآن منفرد عما بعده ، فهو مسبوق غير سابق ، فيجرى فيه ما أجرى .

[٣٠] [ومن البين . . . الخ] .

[٣١] وكذا برهان التطبيق يجرى فى الأمور المتعاقبة فى الوجود ؛ لأن التطبيق فى الوهم لا يقتضى الاجتماع فى الوجود الخارجى ؛ بل العقل بمعونة من الوهم إذا أخذ :

جملة من الحوادث المترتبة إلى غير انتهاء .

وجملة أخرى غير متناهية ، من الحادث الذى قبل مبدأ الجملة الأولى ، أو بعدها .

وتوهم انطباق مبدأ الجملة الأولى، على مبدأ الجملة الثانية، ينطبق سائر آحاد الأولى ، على سائر آحاد الثانية . ونسوق الدليل .

يريد أنه لا فرق فى لزوم المحال ، بين المتعاقب وغير المتعاقب ، لاستحالة أن يزيد عدد أحد المتضايفين على الآخر ، على أى نحو أخذ .

فالتسلسل مطلقا محال . فدليل الفلاسفة منقوض بما اعترفوا بحدوثه ، ولا ينفعهم الفرار ، بأنه تسلسل فى المتعاقبات ، وهو غير محال ؛ لما نبين أنه محال .

[٣١] [وكذا برهان التطبيق . . . الخ] .

اعلم أنا إذا فرضنا امتدادين خرجا فى جهة واحدة ، وكان أحدهما أزيد من الآخر بمقدار معلوم :

فمن الجائز أن يُعطف أحد الرأسين إلى الآخر ، حتى ينطبق الرأسان .

ومن الجائز أيضاً أن يفرض أن ما كان فى أحدهما من الزيادة بعد انطباق الرأسين ، قد ذهب فى الجهة المقابلة للرأسين ،حتى يكون كل جزء من أجزاء أحدهما، قد قابله مثله من الآخر .

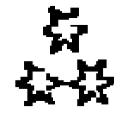
فعلى هذا الفرض تذهب الزيادة المذكورة فى الجهة المقابلة للرأسين ، حتى يكون ما كان زائدا فى جهة الرأسين ، يفضل صاحبه فى الجهة الأخرى ؛ لأنا لما فرضنا أن كل جزء من آحادهما انطبق على مثله من الآخر ، فقد انطبق الناقص على ما يوازيه من الزائد ، و بقيت زيادة الزائد ، لم ينطبق عليها شىء .

. . . .

فلو فرض أن كل جزء من أحدهما ، انطبق على كل جزء من الآخر ، بحيث تساوى المنطبقان ، لزم مساواة الزائد للناقص ، وهو محال بالضرورة للزوم تساوى الجزء مع الـكل ، وهو خلف .

ومن المعلوم أن المدار فى هـذا ، على مجرد التجويز الإمكانى ، وليس يلزم أن يؤخذ الطرفان و يطبقا بالفعل ، بل العقل بمعونة من التخيل يتوهم انطباق رأسى الخطين ، و يرتب اللوازم .

ومن المعلوم أيضاً أن الجائز لا يستلزم محالا ، و إلا لـكان محالا ؛ لأن ما يستلزم المحال محال .



إذا تقرر هذا فنقول : لو امتدت سلسلة إلى غـير النهاية من طرف المبدأ ، فمن الجائز أن نفرض سلسلة أخرى معها ، غير متناهية أيضاً .

ومن الجائز أن تـكون أنقص منهـا بمقدار ما فى طرف التناهى ، بل يصح أن يؤخذ جزء من السلسلة من حد معين إلى غير النهاية ، و يؤخـذ طرفها الزائد عن هذا الحد ، بمقدار معلوم إلى غير النهاية .

ومن الجائز أيضاً أن يطبق رأس إحدى السلسلتين على رأس الأخرى، بأن يتوهم العقل بمعونة من التخيل ، أن أحد الرأسين قد انطبق على الآخر ، على نحو جائز .

ومن الجائز أيضاً أن يفرض انطباق كل جزء من إحدى السلسلتين على مقابله من الأخرى ؛ إذ لا مانع منه كما سبق .

فنقول : عند التطبيق ، وذهاب الزيادة إلى حد طرف لا تناهى :

إما أن ينطبق كل جزء من آحاد إحداها على كل جزء من آحاد الأخرى ، بحيث تتحد المنطبقات إلى غير النهاية ، فيلزم مساواة الناقص للزائد ، إذا لم تفضل إحداها

. . . .

الأخرى ، لفرض انطباق كل جزء على كل جزء .

وإما أن لا يقابل كل جزء من إحداهما ، جزأ من الأخرى ، مع فرض التساوى عند الرأسين ، فتفضل الزائدة الناقصة بمقدار ما كانت تفضلها به .

ولما فرض انطباق كل جزء من الناقصة ، على مثله من الزائدة ، من طرف الرأسين ، فلا محالة يظهر الفضل فى طرف ما فرض غير متناه ، فتتناهى الناقصة ، فتنتهى الزائدة أيضاً ، لزيادتها عنها بمقدار متناه .

والزائد على المتناهى ، بمقدار متناه ؛ متناه ، فيلزم المطلوب وخلاف المفروض .

فلو فرض لا تناهى السلسلتين لكان اللازم :

إما مساواة الناقص للزائد .

أو خلاف المفروض .

وكلاهما محال .

وليس ذلك المحال لشىء مما فرض جوازه بالضرورة ، فهو لعدم التناهى ، فلا تناهيهما محال .

والحاصل : أن العقل يحكم حكما كليا ، عند الانطباق ، هكذا :

إما أن ينطبق كل جزء من الناقصة ، على كل جزء من الزائدة .

فيلزم مساواتهما .

واما أن لا ينطبق كلٌّ على كلٍ .

فبعد ذهاب الزيادة إلى طرف اللاتناهى،يلزم أن تنتهى الناقصة فتنتهى الزائدة .

والكل محال ، فما استلزمه محال .

⁂

ولا يخفى أن مثل هذا جائز ، فى جميع ما فرض غير متناه :

. . . .

سواء كان مجتمعا فى الوجود .

أو متعاقباً .

لعدم تفاوت التجويز المذكور ، حيث لم يجب التطبيق فى الأجزاء بالفعل ، بل اكتُفِيَ بمحض التطويز الإمكانى .

❁

ثم لتعلم أن هذا البرهان ـ أى برهان التطبيق ـ مما قد أجمع على قبوله الحكماء والمتكلمون

إلا أن المتكلمين عمموه فى كل غير متناه ، على ما سيذكره الشارح .

والحكماء خصصوه بغير المتناهى ، بشرط الترتيب والاجتماع فى الوجود . وصار بطلان التسلسل كالبديهى لديهم بهذا البرهان .

ونحن نقول : إنه سفسطة ؛ فإن العقل لا يسوغ انطباق الرأسين إلا :

بجذب غير المتناهى الناقص ، ليصل إلى رأس الزائد .

أو بنمو الناقص ، حتى يصل إلى الزائد .

أو بذبول الزائد حتى يصل إلى الناقص .

أو بتخلخل الناقص .
أو بتكاثف الزائد . } حتى يتساوى رأساهما .

أو بعطف رأس الزائد ، إلى رأس الناقص .

والأول محال لمكان عدم التناهى ؛ إذ غير المتناهى لا ينجذب ، و إلا لزم الطرف، فيما فرض لا طرف ، فيتناهى بلا احتياج إلى التطبيق .

وما بعده ـ إلا الأخير ـ لا يستلزم انطباقُ كلِّ جزء على كل جزء ، محالا ؛ إذ يجوز تساويهما

بما زاد من الأجزاء فى النمو .

. . . .

ونقص منها فى الذبول .

و بما زاد من المقدار فى التخلخل .

وما نقص منه بالتكاثف .

لاتحاد المقدار عند حصول شىء من ذلك .

والأشياء المتحدة المقادير متساوية فيها وجوبا ، فلم يبق إلا الأخير .

فإذا فرض العقل انعطاف الزائد حتى انطبق الرأسان ، فذلك فرض جائز .
والحكم بعد ذلك بانطباق كل جزء من إحدى السلسلتين ، على كل جزء من أجزاء الأخرى ، حكم باطل ؛ للزوم تساوى الناقص والزائد .

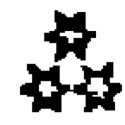
وأما الحكم بأن كل واحد لم ينطبق على كل واحد ، فلا يستلزم تناهى إحداهما، لأن الزيادة لا تزال فى الأوساط :

إما مع دوام حركة لا نهائية فى الأجزاء والانطباق .

و إما مع مقابلة أكثر من جزء من إحداهما ، لجزء واحد من الأخرى ، للانثناء، فإن تساوى الرأسين إنما يستلزم أن لا تكون الزيادة فى طرفهما .

فلتكن فى الأوساط ،

و إنما يلزم ما ذكروا فى المتناهى .



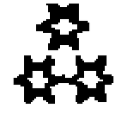
والحاصل : أنه فى كل مرتبة من مراتب التطبيق ، تكون الزيادة فيما بعدها إلى غير النهاية ، فليس لنا مرتبة هى آخر مراتب الانطباق ، حتى يتصور الفضل فى طرف آخر يقابل طرف الرأسين .

فإن كان حكم العقل تفصيليا ، فذاك .

و إن كان إجماليا ، فلا نسلم انطباق كل جزء ، على كل جزء ، ولا يلزم محال ؛

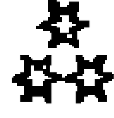
. . . .

لبقاء الزيادة فى المراتب الوسطى ، بدون مقابل .



وملخص ما قالوا : أنه عند التطبيق لا بد من انتقال الزيادة من طرف الانتهاء ، وظهورها فى طرف اللاتناهى المفروض ؛ لما أنه يلزم من انطباق الرأسين انطباق جميع ما بعدهما من السلسلتين .

ولا يمكن انطباق الكل ، على الكل ، وإلا لزم التساوى .



وملخص ما قلنا : أن التطبيق لا يكون إلا بانحناء الزائد ، حتى يصل إلى الناقص ، وعند الانحناء لا يلزم من انطباق الرأسين ، انطباق كل جزء على كل جزء ، بل ما كان فى المنحنى لم ينطبق على شىء ، ولم تظهر الزيادة فى الطرف الآخر .

ولو سُلِّمَ الانطباق ، فلا يكون دفعيا ، بل لا بد من تحرك الأجزاء للانطباق إلى غير النهاية ، بحركات غير متناهية ، والزيادة فى الأوساط إلى غير النهاية ، لما أن الأجزاء غير متناهية ، فانطباقاتها غير متناهية .

فلا الحركة تقف .

ولا الأجزاء تنتهى .

ولا الزيادة تظهر فى الطرف ، بل هى متحركة فى الأوساط إلى غير النهاية ، وذلك ضرورى .

نعم لو كان الامتدادان من حديد ، ورد أحدهما إلى طرف اللاتناهى حتى حصل الانطباق بدون الانحناء ، لكان ذلك صحيحا .

ولكن لو كانا من حديد ، لاستحال الانطباق لاستحالة رد غير المتناهى ، لعدم طرف بعده خلاء أو هواء يذهب فيه .

وهو ظاهر .

[٣٢] فإن كان تجويزهم التسلسل فى الأمور المتعاقبة ، لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق ، فقد ظهر فساده .

وإن كان ذلك لأن السلسلة غير المتناهية ، غير موجودة هناك ، فالدليل وإن كان جاريا ، لكن المدّعى فيه متخلف ؛ لأن غير المتناهى غير موجود هناك ، وليس المدعى إلا امتناع السلسلة الموجودة غير المتناهية .

ولما لم تجتمع الآحاد ، لا تكون السلسلة غير المتناهية موجودة هناك .

فيرد عليه أن مقتضى الدليل عدم جواز وجودها أصلا ، لا على سبيل الاجتماع ، ولا على سبيل التعاقب .

وجميع ما قالوه فى إبطال التسلسل من البراهين ؛ فإنما هو مبنى على أوهام كاذبة ، يردعها البرهان الصريح . وإلى الآن لم يقم برهان خطابى ، فضلا عن يقينى ، على وجوب تناهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود ، مع الترتيب أو لم تكن كذلك.

فإن ثبت تناهى الحوادث ، فلشىء آخر لايتعلق بالتسلسل استحالة أو جوازا .

وطريق إثبات الواجب متسع ، لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام.

[٣٢]   [فإن كان تجويزهم التسلسل . . . الخ]

أقول : يريد أن يبين قولهم فى هذا المقام على جميع محتملاته ، ويبطله على أى وجه كان .

فيقول : إن كان تجويزهم التسلسل فى الأمور المتعاقبة وَهْمًا منهم أن البرهان لايجرى فى المتعاقب ، لعدم إمكان التطبيق ، فقد ظهر فساده بما تقدم ، حيث قلنا : إن التطبيق لا يتوقف على وجود الأمور مجتمعة ؛ لما أن التطبيق عقلى تخيلى ، لا خارجى تفصيلى .

وإن كان ذلك ــ أى تجويزهم التسلسل فى المتعاقب ــ لأن السلسلة غير المتناهية غير موجودة فى صورة التعاقب ، فالمدعى ثابت عند الفريقين .

والسلسلة غير المتناهية المفروضة ههنا ، وإن لم تكن موجودة مجتمعة ، فهى موجودة متعاقبة ؛ فإن جميع الحوادث موجودة فى جميع الأزمنة ، بمعنى أن كل واحد من آحادها ، موجود فى جزء من تلك الأزمنة .

والوجود أعم من أن يكون فى الآن ، أو فى الزمان .

والوجود فى الزمان أعم من أن يكون على سبيل الاجتماع ، أو على سبيل التعاقب

فإن الحكيم قائل : لا يمكن أن توجد سلسلة غير متناهية .

والمتكلم ذاهب إليه أيضا .

فإن جرى البرهان فى الأمور المتعاقبة ، فنتيجته أن غير المتناهى محال ، أى لا يمكن أن يكون فى عالم الوجود ، وقد صدق فى المتعاقب ، فإنه غير موجود ، فالدليل جار ، والمقتضى غير متخاف ، وتعاقب الأمور إلى غير النهاية ، مع عدم وجودها ، غير مناف لمقتضى الدليل ؛ فإن الدليل يقتضى — كما علمت — أنه لا يمكن وجود سلسلة غير متناهية ، وإلا استلزم محالا .

والحاصل : أنهم أرادوا — على هذا — أن الدليل غاية ما يدل ، يدل على امتناع سلسلة غير متناهية ، أى امتناع وجود سلسلة غير متناهية .

فإن أجرى فى المتعاقب أنتج أن السلسلة غير موجودة ، ويستحيل أن توجد ، وهى غير متناهية ، فلا منافاة بين جواز تعاقب ما لا يتناهى ، وبين جريان البرهان فيه ؛ إذ مع جريانه فيه ، لم تتخلف نتيجته ، وهى عدم وجود ما لا يتناهى ، وهى فى المتعاقب ، كما هى .

فيرد عليهم — على هذا التقدير — أن مقتضى الدليل أن لا تكون سلسلة غير متناهية أصلا ، لا متعاقبة ولا مجتمعة ؛ لما علمت أنه لو فرض وجود سلسلة متعاقبة غير متناهية ، لجرى فيها التطبيق ، وسيق البرهان ، فيلزم :

إما أن تقف إلى حد .

. . . .

و إما أن يكون كلها مساويا لجزئها .

ووقوفها عند حد ، خلاف الفرض ، ومستلزم للمطلوب .

ومساواة الـكل للجزء محال ، على أى نحو فرض .

إن قلت : كأنى أرى الـكلية ، والجزئية ، والمساواة ، والوقوف ، وعدم الوقوف وما يشبه ذلك ، إنمـا هى من أوصاف الأمور الوجودية ، حيث إن العدم البحت لا يتصور له كل ولا جزء ، ولا مساواة ولا غيرها ، بالضرورة .

و إذ كانت الأمور المتعاقبة بجملتها غير موجودة أصلا ، ولا بنحو من الوجود حين التطبيق ، فـكيف يسوغ للعقل أن يحكم :

بالتطبيق ؟ .

أو بمساواة الـكل للجزء ؟

أو الناقص للزائد ؟

وما ينحو نحوه ؟

مع أنه لا شىء حينئذ حتى يقال : كل وجزء ، وزيادة ونقصان ،

إن هذا إلا الخلف .

قلت : نعم إنها من حيث هى جملة ليست بموجودة فى الخارج ، فى آن واحد على أنها كذلك ، لـكنها و إن لم تـكن كذلك ، فقد شمت رائحة الوجود بأسرها ، غايته على سبيل التعاقب ؛ فإن العقل حا كم على الزمان ، على فرض وجوده ، بأنه شىء واحد موجود ، أزلا وأبدا ؛ و إن لم تـكن جميع أجزائه مجتمعة فى الوجود .

وهـذه الحوادث المتعاقبة بجميعها ، قد وجدت فى جميع الأزمنة ، يعنى أن كل حادث منها ، قد وجد فى جزء يحاذيه من أجزاء الزمان ،والجميع موجود فى الجميع .

وليس المراد أن الجميع بما هو جميع، موجود كذلك فى كل جزء من أجزاء الزمان،

. . . .

فهـذا نحو من الوجود للجميع يحقق له الاتصاف بالأوصاف الوجودية ، من حيث هو كذلك ؛ فإن وجود الشيء الموجب لأن يتصف ذلك الشيء بالأوصاف الوجودية، ليس خاصا بالوجود على أن تـكون جميع أجزائه مجتمعة فى آن .

بل الوجود على أنحاء شتى :

فقد يكون على سبيل اجتماع الأجزاء .

وقد يكون على تعاقبها .

كالحركة لا تجتمع أجزاؤها فى الوجود ، وهى مع ذلك يحكم عليها :

بالانطباق على الزمان ، وعلى المسافة .

و بأنها كل .

وأن جزأها جزء .

إلى غير ذلك من الأوصاف الوجودية .

وحاصل الـكلام أن الأوصاف الوجودية تعرض للموصوف عند وروده فى العقل على النحو الذى كان له به الوجود .

فجريان البرهان فى المتعاقبات حق ، وهو على ما سبق يستلزم أن لا تتحقق المتعاقبات غير متناهية على أى نحو من الوجود .

إن قلت : التطبيق وفرض انطباق كل جزء على مقابله إلى غـير النهاية قاض بفرض مبدأ مندرج إلى غير النهاية فى الانطباق. وذلك مستلزم لفرض شىء من السلسلة متقدما على آخر ، وشىء آخر متأخرا عن آخر منها .

والتقدم والتأخر إضافتان ، والإضافات لا تتحقق بدون المتضايفات المفروضة لتلك الإضافات .

فلا بد فى فرض الانطباق فى آحاد السلسلة من وجود تلك الآحاد المتقـدم

[٣٣] بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه إلى الدهر؛فإنهم يقولون : إن المبادئ العالية موجودة فى الدهر . والدهر وعاء الزمان .

فالوجود فى الزمان على سبيل التعاقب، نحو من الوجود الخارجى ، فإخراجه من الوجود الخارجى تحكُّم .

بعضها على بعض ، ضرورة أن المتضايفين إنما يوجدان معا ، ولا ينفرد أحدهما بالوجود عن الآخر .

قلت : ذلك وهم ظاهر ؛ فإن المتضايفين يكفى فى تحقق الإضافة لهما وجودهما على أى نحو من الوجود .

وعروض الإضافة لهما من الأمور العقلية ، فعند اعتبار الإضافة فى العقل يجب تحققهما فيه معتبرين بالنظر إلى خارجهما على النحو الذى كان عليه .

واعتبر بمن واقع زوجته وقضى نحبه لساعته ؛ فهو إذ ذاك ليس بأب ، فإن تخلق من نطفته ولد ، فهو أب ، والولد ابن ، و إن لم يجتمعا فى الوجود .

وحاصل الكلام أن المتضايفين لا يوصف أحدهما بالإضافة إلا بعد تحقق الآخر ، فيوصفان بها معا ، عند تحققهما فى الوجود،سواء اجتمعا معا فى الوجود ، أو تعاقبا فيه. غايته أن لا تتحقق الإضافة إلا بالمتأخر منهما ، فافهم .

وههنا إيرادات أخر ، يعد إيرادها من شغل الأوراق ، و إتعاب الأحداق .

[٣٣] [بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه إلى الدهر ... الخ] .

أقول : ترقٍّ فى أن للأشياء المتعاقبة وجودا به يصح فرض التطبيق فيها ، و إن كان على وجه التعاقب ، ولم يثبت للمجموع — من حيث هو مجموع — وجود خارجى .

حاصله : أن للأشياء المتعاقبة — بما هى مجموع — وجودا خارجيا أيضاً ؛ لما أن الحكماء قد ذهبوا إلى أن للوجود فردا آخر :

. . . .

سوى ما يكون على سبيل الاجتماع .

أو على سبيل التعاقب .

ينسبونه إلى الدهر ، فيسمونه الوجود الدهرى ؛ فإنهم يقولون بأن المبادىء العالية ،كالعقول والنفوس الفلـكية،والأفلاك؛موجودة فىالدهر،ويريدون من الدهر : ما يعتبر من نسبة الثابت على حال واحد أزلا وأبدا ، بلا تجدد فى شأن ما ، إلى المتغير .

فظرف هذه المبادئ ووجودها ، هو الدهر .

ويقولون أيضاً : إن الدهر وعاء الزمان ، فالزمان بنفسه ووجوده مظروف فيه أيضاً ، كالمبادئ العالية .

ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة ، ظرفها الزمان ، والمظروف فى المظروف فى شىء ، مظروف فى ذلك الشىء ، فالأشياء المتعاقبة موجودة فى الدهر أيضا .

ومن المسلم أن العاليات بوجودها الدهرى ، موجودة فى الخارج،فالوجود الزمانى على سبيل التعاقب ، الذى مع هذه العاليات فى الدهر ، له نحو من الوجود الخارجى ، فإن ما ثبت لأحد المتحدين فى حال أو ظرف ــ من حيث ذلك الحال أو الظرف ــ يجب أن يثبت للآخر لاتحاد الحيثية ، فإخراج الوجود الزمانى من الوجود الخارجى تحـكم .

فثبت أن للأشياء المتعاقبة ــ على أنها متعاقبة ــ وجوداً خارجياً ، فيصح الحـكم عليها بالأحكام الوجودية ، كما سبق .



واعلم أنه قد نقل بعض الأفاضل عن الحـكماء المشائين أنهم قائلون : بوجود جميع الممكنات بجواهرها وأعراضها ، بوجود واحد أزلى أبدى ، فى عالم آخر سوى هذا العالم ، يسمى عالم الدهر ، وهو مايعبر عنه بـ « حاق نفس الواقع » بحيث لاتغير فيها

. . . .

ولا انصرام ، ولا ظهور ولا خفاء ، ولا وجود فيه بعد عدم ، ولا عدم بعد وجود . بل الموجود موجود أبداً ، والمعدوم معدوم أبداً ، كل فى حاق موقع نفسه ، بدون ترتب ولا انقضاء .

وأن هذه الموجودات الداخلة تحت حكم التغير والتبدل للكائنين تحت حيطة الزمان ، إنما هى صور هذه الموجودات الحقيقية التى لاتبدل فيها بوجه .

وهذا شىء قد ذهبوا إليه فى باب علم الواجب تعالى ، وتحقيق أنه لايتغير بتغير الجزئيات .

فقالوا : لأن جميع الجزئيات على اختلاف أحوالها الجزئية موجودة بهذا الوجود الواحد الأزلى ، وتغيرها إنما هو بالنسبة إلى المتغيرات ، لا إلى الثابتات .

والتجؤوا إليه أيضاً فى باب المبادىء العالية ، لأنه لو دار عليها دور الزمان ، وكان لها نسبة التجدد بتجدده ، لكان ذلك مدارا للحكم عليها بالقرب والبعد ، ومايشبه ذلك .

وتلك من أحكام الماديات .

فلابد أن يكون وجودها وجوداً واحداً ، فى امتداد واحد أزلى أبدى ، لاتغير فيه ولا تبدل بحال .

وقد تكلموا فى هذا بكثير من الكلام لانحتاج إلى إيراده .

ولكن الذى رأيناه من أقوالهم ، فى كتب رؤسائهم ، كالشيخ الرئيس ، وأبى نصر ، ومن ينحو نحوهم ، أن الدهر ، والسرمد ، والزمان ، نسب تعتبر من لحظ بعض الأشياء إلى بعض :

فنسبة الدائم إلى الدائم تسمى عندهم بالسرمد ، كنسبة بعض العقول فى ذواتها إلى البعض الآخر .

[٣٤] ثم لا يخفى أنه إذا سُلِّمَ جريان برهان التطبيق ، فالمحذور الذى يظهر منه ، هو :

إما الانتهاء على تقدير عدمه .

أو مساواة الجزء للكل .

وهذان المحذوران يجريان فى صورة التعاقب ؛ فإن العدد الذى يساوى جزؤه كله ، مستحيل فى نفس الأمر ، بمعنى أنه يستحيل عروضه فى نفس الأمر لشىء من الأشياء ، سواء كانت آحاده مجتمعة ، أو غير مجتمعة .

فإن البداهة حاكمة بأن طبيعة العدد ، بل الكم مطلقاً يأبى عن قبول مساواة جزئه كله . فليتأمل .

ونسبة الدائم إلى المتغير ، تسمى عندهم بالدهر ، أى لحظ الشىء الثابت أزلا وأبدا، مع المتغير كالزمان ، ويسمى دهر الداهرين .

ونسبة المتغير إلى المتغير تسمى عندهم بالزمان .

والمراد من تلك النسب كون أحد هذه الأشياء مع الآخر .

وقالوا : إن السرمد يحيط بالدهر ، والدهر يحيط بالزمان .

وتفصيل ذلك يطلب من كتبهم .

[٣٤] [ثم لا يخفى . . . الخ] .

أقول : لما بيَّن أن للسلسلة نحوا من الوجود بحيث يصح فيها إجراء البرهان ، ويكون المدعى متخلفا ، رتب على ذلك أن المحذور لازم مع جريان التطبيق وسوق الدليل ، سواء مع التعاقب ، أو الاجتماع ؛ فإن المحذور الذى يظهر من هذا البرهان هو :

إما الانتهاء على تقدير عدمه .

أو مساواة الجزء للكل .

[٣٥] واعلم أن الفلاسفة اشترطوا فى بطلان التسلسل :
الاجتماع ، والترتب .
وقد سبق آنفا حال الشرط الأول :

وأما الشرط الثانى : فقد وجهوا اشتراطه بأن لولم يكن بين الآحاد ترتب ، لم يمكن للعقل التطبيق ؛ إذ لانظام فيها مضبوطا ، حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض، انطباق الكل على الكل .

بخلاف الآحاد المترتبة ؛ فإنه يلزم هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ ، انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية ، على نظيره من آحاد السلسلة الأولى .

وهذان المحذوران يجريان فى صورة التعاقب ، كما يجريان فى صورة الاجتماع .
أما لزوم الاجتماع على تقدير عدمه ، إذا انتهت إحدى السلسلتين ، فظاهر .

وأما لزوم مساواة الجزء للكل ، فلأن العدد الذى يساوى جزؤه كله ، مستحيل فى نفس الأمر ، أى يستحيل عروضه لشىء من الأشياء ، سواء كانت آحاده مجتمعة أم لا ؛ فإن البداهة قاضية بأن طبيعة العدد ، بل الكم مطلقاً ، عددا أو مقدارا ، تأبى مساواة جزئه لكله ، فإن العشرة لايجوز أن تساوى الأحد عشر .

قلنا : بوجودهما ثم عدمهما ، أو باجتماعهما فى الوجود . وهذا ظاهر .

وقوله : فليتأمل : قيل إشارة إلى دقة المطلب . وقيل إلى بعض ماسبق من الإيرادات . فتذكر .

[٣٥] [واعلم أن الفلاسفة . . . الخ] .
أقول : قد اشترط الفلاسفة فى صحة جريان التطبيق شرطين :
أحدهما : أن يكون مافيه التطبيق مجتمعا فى الوجود .

وثانيهما : أن يكون مترتباً بنوع من الترتب ، أعم من أن يكون زمانياً أو وضعياً ، أو طبيعياً ، أو ذاتياً .

واستوضح ذلك :

بسلسلة ممتدة .

وكف من الحصى .

فإنه يكفي فى الأول : تطبيق المبدأ على المبدأ .

وفى الثانى : لابد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل ، وذلك مما يعجز عنه العقل فى صورة عدم التناهى .

وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم : بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة .

فإن لم يتحقق أحد الشرطين فلا يصح التطبيق ، فلا يستحيل التسلسل ، أى كون العدد غير متناه .

و بينوا لزوم الشرطين بأن مدار برهان التطبيق على قولنا :

حين انطبق رأسا الخطين ، ذهبت الزيادة إلى طرف مالا يتناهى ، وحينئذ صح للعقل أن يحكم حكما كليا ، بأنه :

إما قد انطبق كل جزء من أحد الخطين على نظيره من الآخر ، فلزم تساوى السلسلتين .

و إما قد بقى من الزائدة أجزاء لم ينطبق عليها شىء من الناقصة ؛ فقد انتهت الناقصة ، فانتهت الزائدة أيضاً .

و بناء على هذا قالوا فى بيان الشرط الأول :

الحكم بذهاب الزيادة إلى طرف مالا يتناهى لايتصور فيما إذا كانت السلسلة غير موجودة فى عالم الخارج ؛ فإنه ليس شىء يذهب أو لا يذهب ، فلا بد من اجتماعها فى الوجود حتى يصح التطبيق ، وسوق البرهان .

. . . .

وقد علمت مما سبق قريبا حالَ هذا الشرط ، أى شرط الاجتماع فى الوجود ، وأنه غير لازم فى التطبيق .

وأما الشرط الثانى : أى شرط الترتب بأحد أنواعه ، فقد قالوا فى بيانه، بناء على ما ذكرنا : أنه لو لم يكن بين الآحاد ترتب ، لم يكن للعقل أن يحكم عند انطباق أحد الآحاد على الآخر بأنه :

إما قد انطبق كل واحد على مقابله . . . الخ .

فإنه لا يلزم من انطباق أحد الآحاد على الآخر ، انطباق شىء من بقية الآحاد على شىء آخر ؛ إذ لا نظام فيهـا مضبوطاً ، ولا اتساق ، حتى يلزم عند تطبيق الرأسين ذهاب الزيادة فى الطرف المقابل ، فينطبق كل جزء من البقية على مقابله ، حتى يحكم العقل بالحكم المذكور .

بخلاف الآحاد المترتبة ، فإنه يلزم فيها من انطباق المبدأ على المبدأ ، انطبـاق ما بعده على ما بعده ، وهكذا ، لمكان الترتيب والاتساق .

فحينئذ يحكم العقل بالحكم المذكور ، و يلزم ما يلزم .

واطلب توضيح ذلك :

بسلسلة ممتدة ، كحبل مثلا .

وكف من الحصى .

فإنه يكفى فى الأول تطبيق المبدأ على المبدأ ، أى يكفى ذلك فى انطباق بقية الأجزاء ، على البقية مما يقابله ،حيث لم يحصل الانحناء ، وذهب على طريق الاستقامة.

ونحكم حينئذ بأنه :

إما انطبق كل جزء على نظيره .

أم لا .

. . . .

أما فى الثـانى فلا يـكفى فى انطبـاق بقيـة الأجزاء على نظيرها ، وجود الانطبـاق فى بعضها ، لعدم الاتساق والانتظـام ، فعنـد تطبيق أحد الأجزاء على الآخر ، يجوز أن تـكون جملة من الجملة فى مقابلة واحد من الجملة الأخرى . أو فى مقابلة جملة منها ، بدون امتياز بين الأجزاء ، فلا يتصور حينئذ للعقل أن يحـكم بالترديد المذكور .

فإنا نقول : لم ينطبق كل واحد على نظيره ، بدون لزوم ظهور الزيادة فى طرف آخر ، لوجود كثير فى مقابلة واحد ، فالزائد زائد ، والناقص ناقص ، مع الاتحاد فى الحدود ، بل لا بد فى الحـكم بأن كل واحد قد انطبق على مقابله ، من أخذ كل واحد وتطبيقه على الآخر ، على سبيل التفصيل . وذلك مما لا يمـكن للعقل فى صورة غير المتناهى .

فالتطبيق فيما ليس بمرتب غير ممـكن :

على سبيل الإجمال ، لعدم استلزامه الانطباق فى كل جزء .

ولا على سبيل التفصيل لعجزه عن ذلك .

فعدم التناهى فيما ليس بمرتب غير مستحيل لعدم جريان برهان التطبيق فيـه .

فمن شرط استحالة ما لا يتناهى أن يكون مرتبا بأحد أنواع الترتيب . وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم بأن النفوس الناطقة غير متناهية ، ولا يلزم على عدم تناهيها محال ، لعدم جريان التطبيق فيها .

واعترض عليهم بأنهم قائلون بأن النفوس حادثة بحدوث الأبدان .

فإن كانت غير متناهية ، فهى فى أزمنة غير متناهية . وكل واحد من الأزمنة غير المتناهية فهو متقدم على ما بعده ، متأخر عما قبله ، فالنفوس بعضها متقدم على بعض بهذا التقدم الزمانى ، وهو كاف فى إجراء التطبيق .

[٣٦] قلت : إن كفى التطبيق الإجمالى ، فهو جار فى غير المترتبة ، بأن يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة :

إما أن يكون بإزاء واحد من أخرى .

أولا .

وعلى الأول : يلزم المساواة .

وعلى الثانى يلزم الانقطاع .

وإن لم يكف التطبيق الإجمالى ، لم يكن جاريا فى صورة الترتب أيضاً ؛ إذ لايتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد ، بإزاء واحد واحد ، مفصلا .

ودعوى أن هذا الإجمال كاف هناك ، دون الإجمال فى الصورة الأولى ، تحكم.

بل لهم أن يدفعوا ذلك بأنه فى السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة إلى طرف اللاتناهى ، فيظهر الانقطاع . وفى غير المترتبة لا يظهر الانتقال ، بل ربما كانت الزيادة فى الأوساط : فتأمل .

وهذا القول ، أى عدم تناهى النفوس الناطقة ، إنما هو مذهب بعضهم ، لامذهب كلهم ، وكأنه قائل بأزلية النفوس الناطقة فلا يرد عليه ما أورد .

[٣٦] [قلت : إن كفى التطبيق . . . الخ] .

أقول : إيراد على ما بينوا به اشتراط الترتيب فى الأجزاء .

ومورده قولهم : إنه فى المترتبة يلزم من انطباق المبدأ ، على المبدأ ، انطباق ما بعده على مابعده ، بخلاف غير المترتبة .

حاصله : إنه :

* إن أردتم بالتطبيق ما يكون إجماليا بمعنى أن العقل يطبق أحد الآحاد على مقابله ، ثم يحكم كليا بأنه :

. . . .

إما أن ينطبق كل واحد على مقابله ، فتلزم المساواة .

أولا ، فيلزم انتهاء إحدى الجملتين ؛ لانقضاء أجزائها ؛ إذ لو بقى منها أجزاء ، لانطبقت على مقابلها ؛ فإذا انتهت إحداها لزم انتهاء الأخرى ، لزيادتها عنها بمتناه .

فذلك التطبيق كما يجرى فى المرتب يجرى فى غيره من غير فرق ؛ فإنه فى غير المرتب ، للعقل أن يطبق بعض الآحاد ، ثم يحكم هذا الحكم الإجمالى ، واللازم لازم لامحالة .

* وإن أردتم من التطبيق ما يكون على سبيل التفصيل بحيث يلاحظ العقل انطباق كل واحد على الآخر بملاحظة تخصه ؛ فذلك غير ممكن ، لا فى المرتب ولا فى غيره ، لعجز العقل عن الإحاطة بغير المتناهى تفصيلا ؛ إذ الملاحظات أفعال تحتاج إلى أزمان . والزمان المتناهى لايسع غير المتناهى .

والحاصل أنه :

إما أن يقال بجريان التطبيق فى المرتب وغيره .

أو بعدم جريانه فيهما .

وأما دعوى أن الإجمال كاف فى المترتب دون غيره ، فتحكُّم .

وللحكماء أن يدفعوا هذا بأنه :

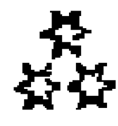
* فى المرتب ، متى انطبق الرأس على الرأس ، ذهبت الزيادة فى الاتجاه المقابل للرأسين ، وهو طرف اللاتناهى ، فتنتقل الزيادة إليه ، فلا محيص للعقل حينئذ من أن يحكم :

. . . .

إما بانطباق كل واحد على مقابله ، فيلزم التساوى .

أو لا انطباقه ، فيلزم الانتهاء ؛ لأن الجزء غير المقابل لنظيره ، إنما يكون عند فقد نظيره فى ذلك الطرف . وفقد النظير إنما هو انتهاء احدى السلسلتين ؛ إذ لو لم تنته لكان النظير موجودا ، ولا يمكن الواسطة ؛ لفرض ذهاب الزيادة إلى طرف اللاتناهى .

* بخلاف غير المرتب ؛ فإن للعقل مفرا من الشقين ، بأن يذهب إلى أنه لم ينطبق كل واحد على كل واحد . والزيادة فى الأوساط لعدم فرض ذهاب الزيادة إلى طرف من الأطراف .



ثم إن كلام الشارح من أصله بيِّن الفساد ؛ فإن الجملتين غير المتناهيتين — بعد فرضهما كذلك — لا يسوغ عقل أو وهم أن يحكم بزيادة إحداهما على الأخرى ، لاستحالة علم ذلك إلا بالإحاطة بمراتب الأعداد فيهما ؛ وذلك محال لما علمت :

من فرض لا تناهيهما .

وعجز العقل عن الإحاطة بما لا يتناهى تفصيلا .

بخلاف السلسلتين ؛ فإنه قد يعلم من طرفهما المتناهى أن إحداهما زادت عن الأخرى فيه ، شبراً أو شبرين ، أو ما يعلو ذلك بدون توقف على الإحاطة بما فيهما من المقادير .

وذلك بديهى لا يكاد يخفى على عاقل ، فضلا عن إمام كامل .

نعم : يمكن — عند من يريد السفسطة — أن يقال : لو فرضنا جملة غير متناهية ولا مرتبة ، وانتقصنا منها مقدارا معلوما ، كأربعة مثلا ، فهل هى :

[٣٧] ولى ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع ، وهو أن الأمور غير المتناهية مطلقا ، تستلزم الترتب ؛ لأن المجموع متوقف على المجموع بلا واحد ، وهذا المجموع يتوقف عليه إذا سقط عنه واحد آخر ، وهكذا .

فإذا تُوهم تطبيق المجموعات المترتبة ، يظهر التناهى فى المجموعات . والمجموع الذى تنتهى إليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر ، وذلك هو الاثنان .

فالمجموعات الموجودة هناك تنتهى بعدة متناهية إلى اثنين .

فيكون المجموع الأول متناهياً .

---

* غير متناهية ؛ بعد الانتقاص أيضاً ، فيلزم مساواة الجزء للكل :

أى مساواة ما بقى .

لنفسه مع ما أُخذ .

وهو وحده جزء المجموع من نفسه ومن المأخوذ .

* أو متناهية ؟ فيثبت المطلوب ، وخلاف المفروض ؛ إذ المنقوص منه مقدار متناه .

[٣٧] [ولى ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع . . . الخ] .

أقول : يريد أن يحقق أن كل جملة ، سواء ظهر الترتيب فيها أم لا ، فلا تخلو عن ترتب طبيعى ، وهو كاف فى التطبيق ؛ فإن التطبيق إنما يطلب سلسلة بأى ترتب تحققت .

بيان أنها لا تخلو عن ترتب : أن كل مجموع فهو متوقف على نفسه بعد إسقاط واحد ، كالعشرة تتوقف على نفسها بعد إسقاط واحد ، أى تتوقف على التسعة التى هى أقل منها بواحد .

وكذلك التسعة تتوقف على الأقل منها بواحد هو الثمانية .

وهكذا الأعظم يتوقف على الأقل ، حتى ينتهى إلى مجموع لا مجموع بعده، وذلك هو الاثنان ؛ إذ كل ما فوقها فتحته مجموع أقل منه ، يتوقف عليه .

. . . .

فلو فرضت جملة غير متناهية ، لكانت مشتملة على مجموعات غير متناهية، الأعظمُ منها موقوف على الأقل منه بواحد ، وهكذا .

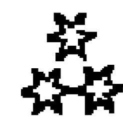
فإذا تُوهم تطبيق أحد المجموعات من جملة على نظيره من الجملة الأخرى ، ثم حكم العقل بانطباق ما بعده من المجموعات ، على ما بعده ، وهكذا كل مجموع من إحداهما يقابله مجموع آخر من الأخرى :

فإما أن ينطبق كل مجموع من إحداهما على مقابله من الأخرى ، فيلزم تساوى الجملتين .

أولا ؛ فيلزم انتهاء إحداهما ، فتنتهى الأخرى .

و يظهر التناهى فى المجموعات بحيث يصل كل منهما إلى مجموع لا مجموع بعده ، وهو الاثنان .

فقد انتهت الجملتان بما فيهما من المجموعات بعدةٍ متناهية إلى الاثنين ، فيكون المجموع المؤلف من تلك المجموعات المتناهية متناهيا ؛ لأن ما تألف من أمور عدتها متناهية ، فهو متناه بالضرورة .



وهذا الكلام — كما ترى — موقوف على وجود المجموع فى ذاته ، وقد استدل على وجوده بما تقريره من الشكل الأول :

المجموع كل جميع الأجزاء .

وجميع الأجزاء موجود .

فالمجموع موجود .

والمجموع غير المتناهى موجود بجميع أجزائه ، وكذلك ما هو أقل منه بواحد ، وهكذا فيكون كل مجموع منها موجودا ، وإذا كانت المجموعات موجودة ، فيجرى فيها التوقف والتطبيق .

. . . .

أما الأول : فلأن الأعظم لايتحقق ، حتى يتحقق ما هو دونه بالضرورة .

وأما الثانى : فلحصول الترتيب الطبيعى بسبب هذا التوقف .

⁂

واعترضوا على هذا الدليل ـ أى دليل وجود المجموع ـ :

أولا : بالمعارضة .

لأنه لو كان المجموع موجودا ، للزم من وجود زيد وعمرو ، وجود أجسام غير متناهية ، وهو محال بالضرورة .

بيان الملازمة : أن مجموع زيد وعمرو ، لو قيل بوجوده ، فهو أمر زائد عليهما ، ومركب منهما ، والمركب من الجسم جسم ، فيكون المجموع جسما .

ثم نقول : مجموع زيد وعمرو ، مع نفس زيد وعمرو ، هذه الثلاثة ينشأ عنها مجموع آخر مركب منها ، وهى أجسام فيكون جسما . . . وهكذا ...

وإذ كان هذا باطلا بالبداهة ، فملزومه ـ وهو وجود المجموع ـ باطل .

ثانيا : بالمنع ، فإنه :

إن أراد بجميع الأجزاء ، كل واحد واحد ، فالصغرى ممنوعة ؛ إذ ليس المجموع كل واحد واحد .

وإن أراد بالجميع ، المجموع ، منعت الكبرى ؛ إذ هى نفس المدعى ، ففيه المصادرة على المطلوب .

وإن أراد فى الصغرى ، المجموع .

وفى الكبرى الجميع .

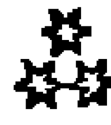
لم يتكرر الحد الوسط .

وبالجملة : فلا يصح وجود المجموع فى الأجزاء التى لم يكن بينها افتقار ، كما فيما

. . . . :

نحن فيه . أما فيما فى أجزائه افتقار ، فقد يجوز أن يكون المجموع موجودا ، وهذا أمر آخر غير الأجزاء ، كما فى الجسم المركب من الهيولى والصورة .

وفيه كلام .



وأجابوا عن هـذا ، بأن القول بعـدم وجود المجموع إنـكار للبداهة ؛ فإنا نعلم بالضرورة أنه بعد وجود الأجزاء يتحقق كلٌّ نحـكم بوحدته ، ويترتب عليـه آثار لم تـكن تترتب على كل جزء ، وتعرض له عوارض لم تـكن تعرض لـكل جزء .

وليس ما قدمنا من المقدمات باستدلال ، ولـكن نوع من التنبيه والتوضيح .

وأما ما قلتم فى زيد وعمرو ، إنمـا يتم لو قلنـا بأنه ينشأ للأجزاء مجموع مغاير لتمامها حقيقة .

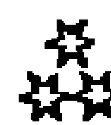
ونحن لا نقول به ، بل نقول : كما أن للمجموع كثرة حقيقية ، ووحدة اعتبارية ، كذلك له وجود حقيقى ، ووجود اعتبارى .

فالحقيقى هو وجود أجزائه .

والاعتبارى هو ماله فى نفسه بعد تمام الأجزاء .

فمجموع وجودات الأجزاء وجود واحد للمجموع ، فليس أمرا زائدا حقيقة على جميع الأجزاء ، حتى يلزم ما قلتم .

وأما باعتبـار وجوده الاعتبـارى ، فهو زائد . والتسلسل فى الاعتبارات غـير محال .



وقد يرد على هذا التصوير الذى ذكره الشارح ما قدمنا من أن الزيادة

. . . .

فى الجملتين غير المتناهيتين لا يمكن علمها ولا فرضها ، اللهم إلا أن يقرر بأن جملة واحدة يفرض فيها السلسلتان .

ابتداء إحداهما المجموع المشتمل على جميع المجموعات ،

وابتداء الثانية من الأقل منه بواحد ، فى نفس الجملة .

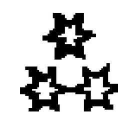
و يطبق المبدأ على المبدأ ونسوق البرهان .

ثم أقول أيضاً : لايخفى أن الأجزاء والمجموعات هٰهنا غـير متمايزة فى الوضع ، فلا يصح أن يراد من تطبيق المبادىء ماهو تطبيق مبادىء الامتدادات ، أو الأجزاء المترتبة فى أوضاعها . فلم يبق إلا أن أراد تطبيق مبادىء السلسلة ، من حيث ما كانت به السلسلة سلسلة .

والسلسلة سلسلة بالترتب الطبيعى ، فالمبادىء مباديهـا ، فإذن يريد أن المتأخر بالطبع ينطبق على المتقدم بالطبع ، بحيث يكون فى مرتبته على هـذا التقرير ، أو العـكس على مايقرره ، فى قوله [إن شئت . . . الخ] .

وهذا تطبيق وهمى بحت ؛ إذ العقل يحيل هـذا التطبيق ؛ فإن المتأخر بالطبـع يستحيل أن يكون فى مرتبة المتقدم ، و إلالعاد المتوقف غير متوقف ، والعكس ظاهر .

ومبنى برهان التطبيق على جواز تطبيق المبدأين ، وقد استحال هٰهنا فلا يمـكن جريان البرهان .



ثم إن الذى حدا بالشارح إلى أن يلعب بهذا الخيال غفلته عن مأخذ هـذا البرهان ، أى برهان التطبيق ، وتوهمه أن المدار فيه على أى ترتيب كان ، ولم يدر أن هذا البرهان برهان هندسى قد أتى به القوم فى مسألة تناهى الأبعاد ، وكان التطبيق فيه فى المقادير التى لا استحالة فى التطبيق فيها على قواعد الهندسة ، كما تبين لك من تقريرنا السابق لهذا البرهان .

[٣٨] وإن شئت قلت : لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة ، وهكذا إلى غير النهاية ، فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد ، على السلسلة المبتدأة مما فوقه .

[٣٩] فإن قلت : إنمايلزم ماذكرت ، لوكان العدد مركبامن الأعداد التى تحته ،

ثم أجروه فى كل مترتب فى الوجود ، بالعلية والمعلولية ، أوفى الوضع ، أوفى الزمان ، عند امتياز الأجزاء ، لاستلزامها امتداداً يمكن فيه العطف والتطبيق ، فما جرى فى المترتبات إلا بالتبع لجريانه فى الامتدادات والمقادير ، المبنى على التجويز الهندسى الذى لا استحالة فيه بوجه .

وفيما زعمه الشارح لايستلزم الترتب الطبعى مقدارا ولا امتيازا فى الأجزاء .

على أن الشارح قد أتى بهذا الكلام ليتخلص به من الدفع السابق ، وهو به لايخلص ؛ فإنه لايلزم من تطبيق مجموع على مجموع ذهاب الزيادة إلى الطرف الآخر ، إلا عند الترتب فى الأجزاء ، ووجود الطرف .

وليس لغير المترتب أطراف ، خصوصا فى النفوس المجردة التى الكلام فيها ؛ لأن الزيادة يجوز أن تتخلل المجموع لعدم الامتياز فى الامتداد .

وبالجملة فهذا البيان الذى أورده الشارح ههنا ، فى غاية الفساد من وجوه كثيرة ، لا فائدة فى إيرادها لظهور ذلك ، عند من له أدنى إلمام بفن النظر .

[٣٨] [وإن شئت . . . الخ] .

معناه ظاهر ، والفرق بينه وبين السابق أن هذا يؤخذ التطبيق فيه من العلل الناقصة ، وهى المتوقف عليه .

وفى السابق يؤخذ من نفس المتوقف .

والكلام فى هذا ، كالكلام فيه .

[٣٩] [فإن قلت : إنما يلزم ماذكرت ... الخ] .

أقول : إيراد على أن المجموع متوقف على الأقل منه بواحد ، وأن بين الاثنين

وهو ممنوع ، كما اشتهر عن أرسطا طاليس أن العدد مركب من الوحدات ، لامن الأعداد التى هى أقل منه ؛ فإن تركب العشرة من أربعة وستة ، ليس أولى من تركبه من الثمانية والاثنين ، ولا من غيرها من الأعداد التى تحتها .

فإما أن يقال بتركبه منهـا جميعاً ، فيلزم أن يكون له أجزاء متخالفة ، متغايرة فيتعدد تمام ماهية شىء واحد ، وهو محال .

وإما أن يقال بنفى تركبه منها .

ولمـا بطل الأول تعين الثانى .

والثلاثة ، والأربعة ، وهكذا ، ترتبا طبيعيا .

وحاصله : أنه إنما يلزم هذا الترتب لوكان كل عدد مركبا من العدد الأدنى منه ، حتى يكون متوقفا عليه ، ويكون بين الاثنين والثلاثة ترتب طبيعى ، لتوقف الثلاثة على الاثنين وهكذا مافوق الثلاثة .

وكون العدد مركبا من الأعداد التى هى دونه ، فى حيز المنع ، بل قد برهن على امتناعه كما اشتهر عن أرسطا طاليس أنه أرسل إلى بعض تلامذته .

[لاتظن أن الثلاثة حصل لها نوع من الوحدة ، ثم ثلاثة أخرى كذلك .
وتركبت منهما الستة . بل الستة كالثلاثة ، فى التركب من الوحدات] .

واستدل على ذلك بوجوه :

منها : أن الوحدات كافية فى التركب ، فلا احتياج لتركب عدد منهـا ، ثم تركب الآخر منه .

ومنها : أنه لوكانت الأربعة مثلا مركبة من اثنين ، واثنين ، لـكان اللازم من تصور الأربعة بالـكنه ، تصور الاثنين والاثنين ؛ مع أنا نتصورها كذلك ، ولا نتصور الاثنين والاثنين .

. . . .

بيان الملازمة : أن تصور الشيء بالكنه ، بدون تصور أجزائه محال ؛ فإن التصور بالكنه ليس إلا تصور الأجزاء مجتمعة .

وأما أنا نتصور الأربعة ، ولا نتصور الاثنين ؛ فلأنا لو فرضنا أن ذهنا من الأذهان لم يقع له أن تصور ما الإثنان أصلا ، ولكن قد عرّف له معرِّفٌ الأربعةَ بأنه : عدد مركب من : واحد ، وواحد ، وواحد ، وواحد .

أو أتى له بنفس عدد الأربعة فى معدود ، حتى شهده بحاسته مثلا ، فقد حصل عنده هذه الماهية بكنهها ، بحيث لم يغب عنه شيء من ماهية الأربعة ، بدون أن يخطر له الاثنان .

ومنها : أن الاثنين مركبة من الوحدات قطعا ، ولا نجد فرقاً بين عدد وعدد .

ومنها : ماذكره الشارح وهو أن العدد لا يمكن تركبه من الأقل منه ؛ فإن العشرة مثلا ، لو قلنا بتركبها مما تحتها ، فتركبها من الأربعة والستة ، ليس أولى من تركبها من الخمسة والخمسة ، أو السبعة والثلاثة ، وغير ذلك .

وإذا لم يمكن تركبها من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح :

فإما أن تتركب من جميعها على العموم ، بحيث يكون كل واحد مما تحتها جزأ من حقيقتها الواحدة ، فيلزم أن تكون العشرة ، خمسين ، وهو الحاصل من جمع ماتحت العشرة من الأعداد .

وإما من جميعها ، لا كذلك ، بل بتركب بعض مع بعض يحصل ماهيةُ العشرة؛ وبتركب بعض آخر مع آخر ، يحصل أيضاً ماهيةُ العشرة .

مثلا بتركب الستة مع الأربعة تتحقق ماهية العشرة .

ومن الثمانية والاثنين كذلك .

ومن السبعة والثلاثة كذلك .

. . . .

وهكذا ... فيلزم أن يكون لشيء واحد ماهيات متعددة ، كل منها تمام ماهيته ، وذلك محال .

بيان اللزوم : أن الماهيات تتخالف باختلاف الأجزاء بالضرورة ؛ إذ عند اتحاد الأجزاء لا تختلف اللوازم لعدم التفاوت ، فلا تختلف الماهيات .

ولأن الماهية إنما هى ماهية بأجزائها ؛ فإذا كانت الأجزاء غير الأجزاء ، فالماهية غير الماهية بالضرورة .

وهـذا حكم بديهى لا يحتاج إلى البرهان .

وههنا قد اختلفت الأجزاء ، فإن كل عدد من هـذه الأعداد ، غير الآخر بالضرورة ، فيجب اختلاف ما تركب منها ، فيكون للعشرة ماهيات مختلفة متعددة.

وأما بيان أنه محال : فهو أن ماهية الشيء مالا يتحقق الشيء إلا به، و به يتحقق. فلو تعددت ماهيات شيء واحد ، لكان متحققا قبل كونه متحققا ؛ فإن كل واحد منها لا يمكن تحقق الشيء إلا به، و به يتحقق الشيء . فبماهيةٍ مِن المتعدد صار متحققا لكونها ماهيته ؛ ولكون الماهية الأخرى ماهية له لا يتحقق إلا بها ، لم يكن متحققا بما صار به متحققا .

هذا خلف .

ومعنى قولنا : [و به يتحقق]

أنه يتحصل به بحيث لا يحتاج إلى شيء آخر فى وجوده ، سوى لوازم الجاعل والجعل ، أى يتم به للشيء ذاته .

فتركبه من جميعها محال .

ومن بعضها تحكم .

فلا تركب منها ، فيتركب من الوحدات .

⁂

. . . .

واعترض على هذا :

أولا : بأنا نختار تركبه من بعضها ، ولا يصح السؤال عن المرجح لهذا البعض ؛ فإن كون شيء جزأ لشيء ، لا يعلل ؛ فإن ثبوت أجزاء الماهية للماهية إنما هو لذات الماهية ، والجعل إنما يرد بعد تحصل الماهية ماهية . وذلك بكونها بأجزائها .

إن قلت : التحكم فى حكم العقل بتعيين الأجزاء ، أى لا يمكن أن يحكم العقل بجزئية هذا ، دون ذلك .

قلت : كلا منا فى نفس الأمر والواقع،هل يمكن أن يتركب من بعضها ،أم لا ؟ لا أنه هل يمكن أن يعلم ذلك البعض ، أم لا ؟ .

و يمكن الجواب عنه : بأن المراد أنا لما علمنا اتحاد ماهية العشرة على كل تقدير ، علمنا أن كل واحد ليس جزأ لها ؛ فإنها لو كانت أجزاء لاختلفت الماهية باختلافها ضرورة .

فحكم العقل بجواز أن يكون بعضها جزأ تحكم فى الحكم،أى حكم بلا برهان فى مقابلة البرهان .

وثانيا : بالنقض بأن يقال : تركب العدد من الوحدات دون الأعداد ، تحكم أيضاً ؛ لعدم المرجح .

إن قلت : المرجح كون الوحدات موجودة فى جميع الأعداد ، الأقل والأكثر.

قلنا : هذا سد لباب الحكم بالجزئية ؛ فإن أجزاء السرير مثلا لايصح على هذا أن يقال : هى الخشب والمسمار ، بل لابد أن يقال : هى العناصر الأربعة ؛ إذ هى الأجزاء الموجودة فى الكل .

وفيه نظر ؛ فإن الوحدات ههنا أجزاء فعلية للعدد ، بمنزلة الخشب والمسمار للسرير بخلاف العناصر الأربعة للسرير ؛ فإنما هى أجزاء بالقوة و بالواسطة ؛ فإنا لو قطعنا

[٤٠] قلت : هذا الكلام إنما يتمشى إذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته . أما إذا كان محضَ الآحاد ، فلا يتصور ذلك ، وحينئذ تكون كل مرتبة من الأعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط ، لا بصورة مغايرة لموادها ، ويكون هذا من خواص الكم المنفصل .

النظر عن الخشبية لم تتحقق السريرية . ولو قطعنا النظر عن الثلاثية والأربعية ، وفرضنا وجود الوحدات من حيث هي وحدات ، لكانت السبعة سبعة ألبتة ، بل تركب العدد مما تحته ، كتركب سرير من سريرين .

فارجع إلى الإنصاف من نفسك . هل بعد صيرورة السريرين سريرا واحدا ، وجعل كل منهما من الآخر ، بمنزلة الأجزاء الأصلية، يصح أن يقال : إن هذا السرير الواحد الكبير مركب بالثلث من أسرة ؟ أو من خشب ومسمار ؟ .

ولا أظنك تشك في تعين الثاني ، وما هنا من قبيله . وإن البداهة حاكمة بتركب العدد من وحداته ؛ فإن العقل لا يعلم من العشرة ، إلا الواحد ، والواحد ، والواحد ، وهكذا مجتمعة من غير التفات إلى شيء آخر . كيف لا ؟ وإن العدد من عوارض المعدود ، فأجزاء العدد ما هو عارض لأجزاء المعدود ، وإن المعدود هو آحاد الستة عشر رجلا مثلا ؛ فإنك تعد الرجال بستة عشر ، لا أنك تعد الجماعات ، وإلا لقلت ست عشرة جماعة ، وهو خلاف الستة عشر رجلا فافهم .

[٤٠] [قلت : هذا الكلام إنما يتمشى . . . الخ].

جواب لما أورده عن أرسطو من أنه لو تركب العدد من العدد الأقل منه ، للزم أحد المحذورين :

التحكم .

وكون الشيء الواحد له ماهيات متعددة ، كلٌّ هو تمام ماهية له .

. . . .

وحاصل هـذا الدفع أن لزوم أحد المحذورين لو كان لـكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته ، حتى يلزم :

التحكم .

أو تعدد الماهية .

أما إذا كان محضَ الوحدات، فلا يتصور أحد المحذورين؛ وذلك لأن قولك : العشرة مركبة من ستة وأربعة ، هو عين قولك : من سبعة وثلاثة ؛ لأن الستة صرف الوحدات بلا اعتبار زائد ، والأربعة كذلك .

فـكأنك قلت فى الصورتين : العشرة مركبة من [١] و [١] و [١] و [١] و [١] و [١] و [١] و [١] و [١] و [١] .

إن سميت جملة بـ [الستة] وجملة بـ [الأربعـة] فـكأنك سميت جملة بـ [السبعة] وجملة بـ [الثلاثة] والفرق فى التسمية فقط . فلا تحـكم ولا تعـدد فى الماهية ، حيث لا تخالف بين تركيب وتركيب ، لعدم التخالف بين الأجزاء ، وحينئذ تـكون كل مرتبة من الأعداد ، كالستة والسبعة، نوعا ممتازاً عن بقية المراتب بخصوصية مادته ، أى بزيادته ونقصانه .

واختلاف الزيادة والنقصان فى الوحـدات ليس بصورة مغايرة لموادها التى هى نفس الوحدات .

ولا ريب أن شيئاً من الأشياء لا يتميز بمادته ، إذ :

المادة بعد الجنس .

والصورة بعد الفصل .

والجنس لا يتحصل إلا بالفصل ،

والمادة لا تتحصل إلا بالصورة .

. . . .

فيكون التميز بالمادة بدون صورة ، من خواص الكم المنفصل دون بقية الأشياء .

والعجب كل العجب لصدور مثل هذا الكلام ، عن مثل هذا المحقق ، مع أنه لما لم يكن إلا محض الوحدات ، فلم يكن العدد الأعلى ، إلا مركبا من الوحدات الصرفة . فكيف كان هذا مؤيدا لزعمه : أن الأعلى مركب من العدد الأسفل ، فكأنه بكلامه هذا يريد أن يرجع لفظيا .

فإن القائل بالاستحالة نظر إلى اختلاف أنواع الأعداد ، وأنها تخالف الوحدات.

والقائل بالجواز نظر إلى أن العدد هو نفس الوحدات بدون أمر زائد أيضاً .

ولو لم يكن يعرض للوحدات أمر آخر ، ولم تلحظ إلا بأنها وحدات ، لم يكن لها سوى ما هو لازم كونها وحدات ، وهو مالها فى حدذاتها ،فلم يكن لها أن تختلف آثارها:

من كونها عددا ، بعد أن لم تكن عددا .

وبجواز القسمة وعدمه .

وبالزوجية والفردية

إلى غير ذلك ، مع أن هذه الآثار تترتب عليها .

فلا ريب أنه قد عرض أمر سوى مجرد الوحدات .

وأيضاً لو لم يكن كذلك ، لكنا نتصور الخمسة مثلا بواحد وواحد ، وهكذا على التفصيل ، وليس كذلك ؛ إذ لا يمكن تصور الخمسة خمسة ، إلا بملاحظة وحدة جامعة لهذه الوحدات ، وهى الهيأة العددية الخاصة .

ولعمرى . . . إنه لا فرق بين الوحدات من غير جامع يحصرها تكون الكثرة به واحدا ؛ وبين جريد أو خشب بدون هيأة سريرية ، وما يشبه ذلك .

وهذا بديهى لا يخفى على من له أدنى تنبه .

وما لم تلاحظ لأشياء متعددةٍ وحدةٌ ما جامعةٌ ، لايصح لك الحكم عليها من

. . . .

حيث هي كلٌّ ذو أجزاء ، بل من حيث ما يخص كل واحد واحد ؛ كالجيش إن اعتبرته مجموعا واحدا ، فلك الحكم عليه بالكلية ، وعلى الأشخاص بالجزئية ، والحكم عليه بأنه قد ملأ فرسخا من الفراغ ، وما يشبه ذلك ؛ و إلا فلا كل ولامجموع إذ ذاك ، بل ولا كثرة إلا باعتبار شيء مع شيء ،من حيث وحدة تجمعهما ؛ فإنك لا تحكم على كل واحدة بأنها كثيرة ، ولكن تحكم على مجموع الوحدات بأنه متكثر ، بعد أخذه بهيأة اجتماعية تجمع وحداته .

والحق أن لكل عددمن الأعداد صورة نوعية بها يمتاز عن الآخر ، وحيث إنه من الأمورالعرضية ، فليكن فصله أمرا عرضيا هو الهيأة الخاصة التى بها صار عددا ترتبت عليه آثار مخصوصة .

مثلا تقول ــ فى تمييز الثلاثة ــ : كثرة فردية تباين الأربعة فما فوقها ، أو ما يشبه ذلك . وقس عليها سائر المراتب .

ولا ضرورة تلجئنا إلى أن يكون العدد الأعلى مركبا من الأدنى ، حتى نرتكب أمثال هذه التكلفات .

إن قلت : كيف يسوغ لك أن تذهب إلى أن العدد الأعلى غير مركب من الأدنى ؟ وقد أطبق الرياضيون على أن الستة عشر مثلا ، تنقسم على أربعة ، والخارج من القسمة أربعة . فهذه الأربعة التى هى خارج القسمة قسم الستة عشر ، ومعلوم أن الانقسام ليس انقسام الكلى إلى جزئياته ، فهو الانقسام إلى الأجزاء .

فالأربعة جزء الستة عشر .

قلت : الأربعةُ ، أربعةُ أجزاء الستةَ عشرَ ، لا جزءٌ واحدٌ هو أربعة .

فكأنك قلت : مايخص الواحدَ ، أربعةُ أجزاء من ستة عشر ، كما يصرح به نفس الرياضيين .

[٤١] والعجب أن بعض المتأخرين مع تصريحه بأن العدد ، محض الوحدات، وليس فيه صور نوعية ، نفى تركبه من الأعداد التى تحته .

[٤٢] ومن البيِّن أن واحدا ، وواحدا ، يكون جزء واحد ، وواحد ، وواحد .

وليس تعتبر الآحاد عددا ، إلا إذا قرَّ أمر الذِّهن على اعتبار وحدتها ، وأن لها استقلال المرتبة .

فعند انتهاء الذهن فى اعتبار الآحاد ، ونظره إلى ما تحصل عنده منها مجتمعة ، تتحقق مرتبة العدد إلى أى حد وصل ؛ تعالى إلى مالا نهاية ، أو تدانى إلى الواحد .

[٤١] [والعجب . . . الخ] .

أقول : يتعجب من قول هذا البعض : إن العدد محض الوحدات ولا صورة نوعية له ، مع القول بعدم تركبه من الأقل منه ؛ إذ لامحذور فيه حينئذ ؛ فإن المحذور إنما يلزم لو كان العدد له صورة نوعية ، وحيث قال بأنه لا صورة له ، فكيف يقول بعدم تركبه من العدد الأقل منه .

والعجب للشارح ، فإن المحذورات لم تنحصر فيما ذكره كما سمعت فيما تقدم .

وأيضاً ليس مراد هذا البعض أن العدد ليس له صورة نوعية أصلا ، بل مراده مراد أرسطو من أن أجزاءه ليست أنواعاً لها صور ، بل محض وحدات كما يفهم من ذوق عبارته ، من أن العدد محض الوحدات ، وليس فيه صورة نوعية ، أى ليس يدخل فى أجزائه الصور النوعية المحصلة لأنواع الأعداد ، وإن كان لنفس العدد المركب من الوحدات صورة نوعية ، على مابيناه سابقاً .

[٤٢] [ومن البيِّن . . . الخ] .

معناه ظاهر ، وفيه نظر ؛ فإن واحدا وواحدا جزآن لواحد وواحد وواحد ، لاجزء واحد .

[٤٣] ثم عدم تركب العدد من الأعداد التى تحته لا ينافى تركب معروض العدد من معروض تلك الأعداد .

فإنا نعلم بديهة أن زيدا وعمرا ، جزء زيد وعمرو وخالد ، فإن مجموع زيد وعمرو ، أى معروض الهيأة الاجتماعية ، مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد ، أى معروض تلك الهيأة الاجتماعية .

وليس المعروض الأول خارجا عن المعروض الثانى ، ولا عينا له ، فيكون جزأ منه .

فكأنه حصل له الاشتباه .

[٤٣] [ثم عدم تركب . . . الخ] .

أقول : يريد أن يقول : على فرض تسليم أن العدد لا يتركب من الأقل منه، فلا يرد علينا نقضا فيما نحن فيه ؛ فإن التطبيق فى المجموعات إنما يحتاج فيه إلى كون المعدود مركبا من المعدود الأقل ، لا كون العدد كذلك .

وكون العدد ليس مركبا من العدد الأقل ، لا ينافى كون المعدود مركبا ، وهو كاف فى غرضنا : فإنا نعلم بالبداهة أن زيدا وعمرا ، جزآ زيد وعمرو وخالد ، فإن مجموع زيد وعمرو — أى معروض هذه الهيأة الاجتماعية ، الذى هو عبارة عن الذاتين فى أنفسهما — مغاير لمجموع الثلاثة ، أى ذواتها ، بقطع النظر عن هيأتها الاجتماعية .

وليس المجموع الأول ، الذى هو مغاير للثانى ، عينه بالبداهة .

ولا خارجا عنه أيضاً بالضرورة .

وما ليس بعين ولا خارج ، فهو داخل ؛ إذ لا رابع لها .

والداخل جزء .

وفيه نظر :

أولا : لأن كون المعروض منقسما إلى أجزائه ، وبحيث يعتبر ذا أجزاء ،

[٤٤] وعلى ذلك ينبني ما اختاره بعض المحققين فى مذهب الفلاسفة ، من استناد المعلولات المتكثرة إلى الأمور الموجودة ، دون الاعتبارات العقلية :

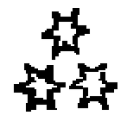
بأن يصدر عن [ا] وحده [ب] .

وعن [ب] وحده [ح] .

وغير ذلك مما يشبه هذه العوارض ، لا يصح أن يكون له إلا بالتبعية للعدد ، لما هو شائع على ألسنة الخواص والعوام من أن القابل للقسمة بالذات هو الكم ، والكم ههنا العدد .

وحيث كان العدد لا ينقسم إلى الأعداد التى هى أقل منه ، فليس مركبا منها ، فالمعروض ـ أى المعدود ـ كذلك .

وثانيا : لا يشك عاقل فى أن ذات زيد وعمرو ـ فى أنفسهما ، بقطع النظر عن اجتماعهما ، أى عن الهيأة الاجتماعيـة ـ خارجان عن ذوات الثلاثة ، بقطع النظر عن أن يجمعهما مجموع واحد ؛ إذ الذوات لذاتها خارج بعضها عن بعض ، اللهم إلا بملاحظة هيأة بينها ؛ فحينئذ المعروض بدون الهيأة ، خارج ليس بجزء ؛ إذ لا جزء إلا لكل ، ولا كل ، لعدم اعتبار الكلية ، أى لعدم مابه يكون الكل كلا ، وهو العلة الصورية .



ثم لا يخفى أن هذا الكلام الباطل من أوله إلى آخره ، فى الاحتجاج على تناهى النفس الناطقة ، وهو متوقف على عروض العدد من أصله ، للمجردات . وفى عروضه لها كلام .

فكان الواجب عليه أن يبين :

أولا : هل يعرض العدد للمجرادت .

ثم يتكلم فى المجموعات ، وتركب العدد ، وغير ذلك مما أتى به .

[٤٤] [وعلى ذلك ينبنى ما اختاره بعض المحققين ... الخ] .

وعن مجموع [ا ب حـ] [د] .

حتى يحصل معلولات متكثرة فى مرتبة واحدة .

أقول : قد تقرر فى مدارك الحكماء أن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا واحد .

وألحقوا هذا الحكم بالبديهيات ، ونبهوا عليه يبعض تنبيهات :

منها ما ذكره الشيخ الرئيس فى الإشارات، حيث قال، فى نمط [الصنع والإبداع] :

[مفهوم أن علة ما ، بحيث يجب عنها [ا] غير مفهوم أن :

علة ما بحيث يجب عنها [ب] .

و إذا كان الواحد يجب عنه شيئان ، فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم

مختلفتى الحقيقة .

فإما أن يكونا :

من مقوماته ، أو من لوازمه ، أو بالتفريق .

فإن فرضتا من لوازمه عاد الطلب جذعا ، فينتهى إلى :

حيثيتين من مقومات العلة ، مختلفتين :

إما للماهية ، و إما لأنه موجود ، و إما بالتفريق .

فكل ما يلزم عنه اثنان معا ، ليس أحدهما بتوسط الآخر ،

فهو منقسم الحقيقة] اهـ .

وتحقيقه أن العلة التامة يجب أن يكون بينها و بين ذات المعلول خصوصية لا تكون لها مع غيره ، و إلا لكان صدوره عنها ترجحا بلا مرجح .

فإذن علة شىء ، بما هى علته ، لا تكون علة شىء آخر ، فإذا صدر عن شىء واحد معلولان ، فقد كان غير واحد ؛ فإن للمعلولين خصوصيتين بالضرورة ، وهما إنما يكونان لعلتين ، كما سمعت .

⁂

. . . .

وقد تقرر لديهم أيضاً أن الواجب الأول واحد من جميع الوجوه ، ليس فيه جهة التعدد ، لا فى الذات ، ولا فى الصفات .

وإذ كان كذلك ، فلا يصدر عنه إلا واحد ؛ إذ لو صدر عنه اثنان ، لكان له حيثيتان حقيقيتان هما مبدأ المعلولين بالضرورة .

والمفروض وحدته من جميع الوجوه .

ثم إنهم فى بيان أنه كيف تصدر الكثرة عن الواحد ، ذهبوا إلى أن الواجب الأول صدر عنه معلول واحد ، ثم إن ذلك المعلول بصدوره عن الواجب تحقق له ثلاث جهات بثلاثة اعتبارات .

فباعتباره مع علته ، كان له جهة الوجوب بالغير .

وباعتبار وجوده مع ماهيته ، كان له جهة الإمكان .

وباعتبار نفس ذاته موجودة ، له جهة الوجود .

وبتلك الجهات صح اختلاف الصادرات عنه .

وأورد عليهم الإمام الرازى أن الاعتبارات لا يجوز أن تكون مبدأ ، لوجودات حقيقية بالضرورة ؛ فإن العلة أرقى من المعلول فى الوجود ، لا أدنى منه .

على أنه لو كانت الاعتبارات كافية ، فللواجب تعالى اعتبارات كثيرة :

ككونه واجب الوجود .

وعاقلا لذاته .

وغير ذلك .

فكان يصح صدور الكثرة عنه .

فحقق المحقق الطوسى أن ذلك التعدد ليس من قبيل التعدد الاعتبارى ، بل المعلولات المتكثرة مستندة إلى الأمور الحقيقة الوجود .

. . . .

وذلك أن الشيخ قال فى [الإشارات] فى [نمط الغايات] بعد كلام كثير :

[ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد من حيثيتين .

وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع فى المبدأ الأول ؛ لأنه .

واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة .

واعتبارات متكثرة ، كما مر .

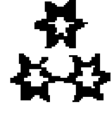
وغير ممتنع فى معلولاته .

فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد ، وأمكن أن :

يصدر عن معلولاته] اه .

فقال المحقق المذكور :

[فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول ، ووجوب استنادها إلى غيره بالإجمال.



و بقى هٰهنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد فى المعلولات بالتفصيل .

ونقدم له مقدمة فنقول :

إذا فرضنا مبدأ أول ، وليكن [ا] .

وصدر منه شىء واحد وليكن [ب] فهو فى أولى مراتب معلولاته .

ثم من الجائز أن يصدر عن [ا] بتوسط [ب] شىء وليكن [حـ] .

وعن [ب] وحده شىء وليكن [د] .

فيصير فى ثانية المراتب شيئان لاتقدم لأحدهما على الآخر .

و إن جوزنا أن يصدر عن [ب] بالنظر إلى [ا] شىء آخر ، صار فى ثانية المراتب ثلاثة أشياء .

. . . .

ثم من الجائز أن يصدر عن [ا] بتوسط [ح] وحده شيء .

وبتوسط [د] وحده ثان .

و بتوسط [ح د] ثالث .

و بتوسط [ب ح] رابع .

و بتوسط [ب د] خامس .

و بتوسط [ب ح د] سادس .

وعن [ب] بتوسط [ح] سابع .

و بتوسط [د] ثامن .

و بتوسط [ح د] معا ، تاسع .

وعن [ح] وحده ، عاشر .

وعن [د] وحده ، حادى عشر .

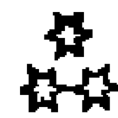
وعن [ح د] معا ثانى عشر .

وتكون هذه كلها فى ثالثة المراتب .

ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى مافوقه شيء ، واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات ، التى تكون فوق واحدة ، صار مافى هذه المرتبة أضعافا مضاعفة .

ثم إذا جاوزنا هذه المراتب ، جاز وجود كثرة لايحصى عددها فى مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له .

فهكذا يمكن أن تصدر أشياء كثيرة فى مرتبة واحدة ، عن مبدأ واحد .



و إذا ثبت هذا فنقول :

إذا صدر عن المبدأ الأول شيء ، كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة.

ومفهوم كونه صادراً عن الأول ، غير مفهوم كونه ذا هوية ما .

. . . .

فإذن ههنا أمران معقولان :

أحدهما : الأمر الصادر عن الأول ، وهو المسمى بالوجود .

والثانى : هو الهوية اللازمة لذلك الوجود ، وهى المسمى بالماهية .

فهى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود ، لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً ، لم يكن ماهية أصلا . لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها ؛ لكونه صفة لها.

ثم إذا قيست الماهية وحدها إلى ذلك الوجود ، عقل الإمكان ، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها ، و إذا قيست لا وحدها ، بل بالنظر إلى المبدأ الأول ، عقل الوجوب بالغير ، فهو لازم لتلك الماهية ، بالقياس إلى وجودها مع النظر إلى المبدأ الأول .

ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود ، بالإمكان والوجوب .

وأيضاً إن اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول قائماً بذاته ، لزمه أن يكون عاقلا لذاته .

و إذا اعتبر ذلك له مع الأول ، لزمه أن يكون عاقلا للأول

فهذه ستة أشياء :

وجود ، وهوية ، و إمكان ، ووجوب ، وتعقل للذات ، وتعقل للمبدأ . واحد منها فى أولى المراتب . هو الوجود .

وثلاثة فى ثانيتها هى :

الهوية اللازمة للوجود ، باعتبار مغايرته للأول .

والتعقل بالذات اللازم له ، لتجرده .

والتعقل للمبدأ الذى استفاده من الأول .

واثنان فى ثالثتها :

وهما الإمكان ، والوجوب ، المتأخران عن الهوية ، وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود .

. . . .

وأما باعتبار تقدمها عليه فهما فى ثانية المراتب مع الوجود .

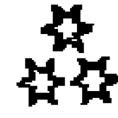
والتعقلان فى ثالثتها .

واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور تضمنا والتزاما ، وإن كان المعلول الأول من هذه الجملة ، ليس بالحقيقة إلا واحدا .

والهوية والإمكان يشتركان فى أنهما حالُ ذلك المعلول فى ذاته من حيث كونه بالقوة .

والوجود والتعقل بالذات يشتركان فى أنهما حالُه فى ذاته من حيث كونه بالفعل .

والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان فى أنهما حالُه المستفاد من مبدئه .



فهذه الأحوال الثلاثة هى التى يعبر عنها بالتثليث الموجود فى العقل الأول .

والأولى والثانية : يشتركان فى أنهما حالُه فى ذاته .

والثالثة : تمتاز عنهما بأنها حالُه بالقياس إلى مبدئه .

وهما المرادان من قول من ذكر التثنية] .

انتهت عبارته فى هذا البيان .

فهذه جهات حقيقية يصح أن يصدر بتوسطها معلولات حقيقية .

قال الشارح :

إن هذا البيان موقوف على ما فهم من قوله :

[فإن مجموع زيد وعمرو . . . الخ] .

من أن للمجموع وجودا وتحققا حتى يحكم عليه بأنه داخل أو خارج .

وأن وجود المجموع الأصغر ، غير وجود الأكبر ، وأنه مع متمم الأكبر ، تمام الأكبر ، فيكون جزأ منه .

[٤٥] وعلى هذا ينبنى البرهان المشهور على إثبات الواجب من غير توقف على

ووجه بناء هـذا البيان عليـه . أنه لو لم يكن للمجموع وجود ، لم يكن ثم إلا وحدات صرفة [ا] و [ب] مثلا .

وكل واحدة منهما لا تعدد فيها بوجه ، فما يصدر عن [ا] إلا واحد هو [ب] ولا عن [ب] إلا واحد هو [ح] لعدم تحقق شىء ثالث يصدر عنه [د] فى مرتبة [ح] .

فلا بد من القول بأن لمجموع [ا] و [ب] وجودا ، وعنـه يصـدر [د] فى مرتبـة [ح] .

ولو لم يكن وجود الأصغر مغايرا للأكبر ، لما كان لتوسط مجموع [ح] و [ب] حكم سوى مجموع الثلاثة .



ونقول :

فيه نظر ؛ فإنه :

إن أراد أنه لا بد أن يكون للمجموع تحقق زائد عن تحقق أجزائه ، فلا نسلم بناء قول المحقق عليه إذ قول المحقق موقوف على أن لـكل من [ا] و [ب] دخلا فى تحقق [د] أى كل منهما جزء علة له.

وهذا لا يتوقف إلا على وجود [ا] ووجود [ب] فقط .

لا على أن يكون لهما تحقق ثالث .

وإن أراد بتحقق المجموع تحقق نفس الأجزاء ، فهذا لا نزاع فيه لأحد ، و بناء البيان عليه ظاهر ؛ إذا ما لم يـكن [ا] و [ب] لم يكن يصدر عنهما ثالث .

ثم لا يخفى ما فى عبارة الشارح ، من عدم المطابقة للمرام ـ .

[٤٥] [وعلى هذا ينبنى البرهان المشهور على إثبات الواجب . . . الخ] .

أقول : قد برهنوا على إثبات الواجب ببراهين كثيرة .

إبطال الدور والتسلسل ؛ فإن محصله أنه لو ترتبت الممكنات إلى غير النهاية فكل واحدة من السلسلة مستندة إلى علتها الموجودة فيها .

وأما المجموع فعلته :

إما نفس المجموع .

أو جزؤه .

أو خارج عنه .

والأول والثانى : باطلان ، على ما بيّن فى موضعه .

فتعين الثالث .

والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى .

ولا قدح فى هذا الدليل إلا بأن نختار استناد المجموع إلى جزئه ، على ما فصلناه فى بعض رسائلنا .

منها : ما يتوقف على إبطال الدور والتسلسل ، ولا غرض لنا به .

ومنها : مالا يتوقف على ذلك .

فما لا يتوقف على ذلك ، برهان مشهور ، حاصله :

أن الممكن يحتاج فى وجوده إلى غيره ألبتة . فلا بد لكل ممكن من الممكنات من علة .

فإن انتهت الممكنات إلى واجب الوجود ، فذلك المطلوب .

وإلا ، بأن ذهبت إلى غير النهاية ، فكل واحد منها معلول لما قبله ، وعلة لما بعده ، فكل واحد منها ممكن .

وإذا كان كل واحد ممكنا ، فجملة السلسلة ممكنة ، فتطلب علة .

فتلك العلة :

. . . .

إما نفس الجملة ، وهو محال ؛ لأن الشيء لا يكون علة لنفسه ،

أو جزء الجملة ، وهو محال أيضاً ؛ لأنه يستلزم أن يكون الشيء علة لنفسه ولعلله، إذ كان ذلك الجزء علة لجميع السلسلة .

و إما خارج عن الجملة، والخارج عن جملة الممكنات واجب بالذات ، فثبت المطلوب.



ولا قدح فى هذا البرهان إلا بأن يقال :

نختار أن المجموع مستند إلى جزئه ، بمعنى أن كل واحد من الآحاد ، فهو موجود بعلة ، هى معلولة لما قبلها إلى غير النهاية .

فتلك الأجزاء مؤثرة فى وجودها إلى غير النهاية .

ووجودات الأجزاء علة فى وجود المجموع . وكل جزء فوجوده جزء لعلة ذلك المجموع،ومجموع الوجودات علة لمجموع الأجزاء؛إذ لا يتحقق مجموع إلا بتحقق أجزائه.

و بزوال جزء واحد يزول ذلك المجموع .

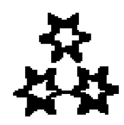
وهذا البرهان ـ بحيث لا قدح فيه إلا بهذا الوجه ـ إنما ينبنى على أن المجموع الأعلى مركب من الأدنى منه ، فيكون الأدنى جزأ ، فيدخل تحت الترديد المذكور فى البرهان ، و يكون الترديد حاصرا .

أما لو لم يكن المجموع الأعلى مركبا من الأدنى،ولم يكن الأدنى جزأ ، فلا يكون الترديد فى البرهان حاصرا لوجود شق رابع ، وهو :

أن لا يكون : عينا ، ولا خارجا واجبا ، ولا جزأ .

وهو أن يكون المجموعَ الأدنى .

فيجوز أن يكون هو العلة للجملة ، فيأتى القدح فى البرهان ، بما سوى القدح المذكور ، مع أنه لا قدح فيه إلا القدح المذكور .



[٤٦] فعلم أن المتعدد الأقل، جزء من المتعدد الأكثر.

وما يتوهم من أنه ليس هناك إلا الآحاد ، فاسد مخالف لحكم العقل .

[٤٧] فإن قلت : فعلى ما ذكرت يلزم أن تكون معلومات الله متناهية ، وإلا انتقض البرهان .

وفى كلام الشارح هذا نظر ظاهر ؛ فإن ما بطل به كون الجزء الواحد علة ، يبطل به كون الأجزاء الكثيرة علة .

فلنا أن نريد من شق كون العلة جزأ الجملة ، ما هو أعم :

من الجزء الواحد .

والأجزاء المتعددة .

والمحال عليه ظاهر .

والقدح المذكور إنما هو باختيار هذا الشق على أى حال ، فلا يحتاج إلى بناء البرهان ـ بالحيثية المذكورة ـ على اعتبار المجموع جزأ واحدا، بل أجزاء كثيرة، فافهم.

[٤٦] [فعلم . . . الخ].

أقول : قد علمت مما قاله ورتبه : أن المتعدد الأقل جزء من المتعدد الأكثر ،

وما يتوهم من أنا لا نرى العدد إلا الآحاد الصرفة ، وهم فاسد مخالف لحكم العقل ؛ فإن البداهة حاكمة بأن الخمسة جزء العشرة ، وغير ذلك .

ولعل كلام الشارح هو الفاسد بالبداهة ؛ فإن العقل عند تصور العشرة حاكم بأن ليس إلا آحاد ، وهيئة اجتماعية انتزاعية .

وإلا لكان بحضور العشرة فى الذهن ، تحضر الخمسة أو الثمانية ، أو غيرهما وليس كذلك .

وقد علمت ما فى كلامه من الخبط فتذكر .

[٤٧] [فإن قلت : فعلى ما ذكرت . . . الخ].

قلت : لو كان علم الواجب بالأشياء بصور مفصلة لـكان الأمر كما ذكرت ، لـكن ذلك ممنوع ، لجواز أن يكون علمه تعالى واحدا بسيطا ، كما ذهب إليه المحققون فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه تعالى .

فلا يتصور التطبيق فى معلومات الله .

ولذلك ذهبت الفلاسفة إلى أن علم الله تعالى إجمالى ، وذهب بعضهم إلى نفى علمه تعالى بالأشياء غير المتناهية .

وتحقيق علم الله تعالى يستدعى بسطا فى الـكلام ، لا يحتمله هذا المقام .

أقول : يريد أنك قد أطلت فيما سبق، وأجدت القول فى أن تحقق جملة غير متناهية محال على كل حال : اجتمعت فى الوجود ، أم لا ؛ ترتبت ، أم لا

وهـذا يعارضه ما تقرر فى مدارك أصحابنا ، بل وغيرهم ، من أن معلومات الله غير متناهية .

فإن الـكلام على ما ذكرت يأتى فى تلك المعلومات، ويجرى فيها برهان التطبيق:

فإما أن تقول بتناهى المعلومات ، وهو خلاف الحق .

أو بتخلف مقتضى البرهان ، فيـكون البرهان باطلا .

فأين السبيل ؟

والجواب المشار إليه بقوله [قلت : لو كان . . . الخ] هو أن ذلك إنمـا يلزم لو كان علم الواجب بالأشياء غير المتناهية ، بصور مفصلة متباينـة متمايزة موجودة فى العالم العلمى ، كلٌ على حدة .

فإنه حينئذ يصح فرض السلاسل ، والتطبيق ، وسوق البرهان .

ونحن لا نلتزم أن يكون علم الواجب تعالى كذلك ؛ لجواز أن يكون علمه تعالى واحدا بسيطاً محيطا بجميع التفاصيل ، بدون وجودها مفصلة بنحو من الوجود ؛ وذلك بأن يكون بصورة واحـدة ، هى مرآة لغير المتناهى ، بحيث ينطوى علم غير المتناهى فى تلك الصورة .

. . . .

أو بأن يكون علم غير المتناهى ، منطويا فى علمه تعالى بذاته ؛ إذ حيث كان الواجب تعالى مبدأ لجميع الممكنات ، والعلم التام بالمبدأ ، علم تام بالصادر ؛ بمعنى أن العلم بالصادر منطو فى العلم بالمبدأ .

فعلمه بذاته علم بجميع الممكنات ، بمعنى أن ذلك العلم مشتمل على هذا ، وهذا منطو فيه ، فهو علم إجمالى لا تفصيلى ، كما ذهب إليه كثير من أهل النظر ؛

فليس للمعلومات فى العلم تعدد ؛ و إذ لا تعدد فلا تطبيق ، كما أشرنا إليه .

ولأجل أن علمه تعالى واحد بسيط ، اختلفت عبارات المعبرين فيه :

فمن قائل ـ وهم الحكماء ـ : إنه إجمالى .

ومن قائل : بأنه لا يعلم الأشياء غير المتناهية ، بمعنى أنه ليس هناك صور التفاصيل .

وليس من رأى الشارح القول بأن للبارى تعالى علما تفصيلا سوى هذا العلم الإجمالى ، حتى يرد ما أورده عبد الحكيم من أن : الجواب لا يحسم مادة السؤال ، بل يقول : إن علمه بغير المتناهى ، ليس إلا هذا الإجمالى فقط . وله فى التفصيلى كلام لم يذكره هنا .

وما تعطيه الألفاظ هنا ، وفى غير هذا المحل كلفظ [إجمالى] و [كلى] ونحو ذلك ، من أنه علم لا يتعلق بدقائق الأشياء وجزئياتها ، إنما هو على متعارف العامة فى استعمالها .

أما أهل العلم من النظار ، فلا يمر هذا الوهم بخواطرهم . و إنما يعنون ـ إذا قالوا ـ و يفهمون ـ إذا قيل لهم ـ : نحوا أعلى وأجل من كل ما يسمى علما .

وتحقيق علم الله تعالى يحتاج إلى بسط ليس هذا محله . وقد يأتى . وقد بسطنا الكلام فيه بسطا إجماليا ، فى رسالتنا [الواردات] ولعلنا نأتى على غايته فى كتاب آخر .

[٤٨] فإن قلت : معلومات الله غير متناهية ، سواء كان العلم المتعلق بها واحداً أو متعدداً ، فيجرى التطبيق فى المعلومات .

قلت : على تقدير حدوث العالم تكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى ، متناهية ؛ لأن الحوادث لها مبدأ ، والحوادث الاستقبالية لاتبلغ مبلغ اللاتناهى ؛ فإنها ليست غير متناهية ، و إن كانت غير واقعة عند حد .

فالتطبيق : إن كان بحسب وجودها فى علم الله تعالى ، فهى هناك متحدة غير متكثرة .

و إن كان بحسب وجودها فى الخارج ، فهى متناهية .

---

[٤٨] [فإن قلت : معلومات الله . . . الخ] .

أقول : إيراد على قوله [إنما يلزم ذلك لو كان علم الله . . . الخ] .

حاصله : أنه لامدخلية لكون العلم بسيطاً أو غير بسيط ، فيما نحن فيه ؛ فإن الكلام فى المعلومات ، لافى العلم . فسواء كان العلم بسيطاً أو غير بسيط ، يأتى الإشكال فى المعلومات ؛ ولم يتبين حصر وروده فى كون العلم تفصيليا .

وحاصل الجواب المشار إليه ؛ بقوله [قلت على تقدير ...] أنْ نعم إن الكلام فى المعلومات ، ولكن ماذا تريد من جريان البرهان فيها ؟

فإن كنت تقول : إنه يجرى فيها موجودة فى الخارج ــ بمعنى أنها لو وجدت فى الخارج غير متناهية ، لجرى فيها البرهان ــ فسلم : والتناهى لازم لجريان البرهان ، فيلزم أن يكون لها أول فى المبدأ ، و إلا لكانت غير متناهية .

و إذا تحققت الأولية من جهة المبدأ ، كان العالم بأسره حادثاً .

ولما ثبت حدوثه ، ثبت أن المعلومات الواقعة فى عالم الخارج ، متناهية . و إنما هى غير متناهية فيما لايزال ــ لابمعنى أن الخارج يحصرها ، على أنها غير متناهية ، بل

[٤٩] واعلم أن المتكلمين ينفون الوجود الذهنى ، ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث غير المتناهية .

ولما كان من أجلى البديهيات أن التعلق بين العالِم والمعدوم الصرف ، محال ، التجؤوا إلى القول :

بمعنى أنها لاتقف عند حد ، وكل ماحتواه الخارج منها فهو متناه ـ والبرهان إنما يجرى فيما أتى عليه الوجود بأى نحو .

فقد قبلنا جريان البرهان فيها ، موجودة فى الخارج ، وسلمنا النتيجة ، وهى لزوم التناهى فيه .

وإن كنت تقول : إنه يجرى فيها موجودة فى العلم ، فهى فى العلم موجودة بوجود واحد بسيط ، لاتكثر فيه بوجه ، بناء على مابينا أنها معلومة بصورة واحدة ، إجمالية ، لاتفصيل فيها ولا تمايز .

فاندفع الإشكال بحذافيره ، وانقطعت مادة الشبهة فى ورود المعلومات نقضا على براهين الشارح ؛ فإن المعلومات لاتمايز ولا تتعدد ، تعددا يفضى إلى جواز التطبيق إلا فى عالم الخارج ، ومقتضى البرهان فيها إذ ذاك مسلم التحقق . ووصفها بعدم التناهى إنما هو بمعنى [اللاّتَقِفِيَّة] وهو لا ينافى استحالة التسلسل ؛ فإن كل مادخل تحت الوجود ـ على أىّ نحو فرضته ـ فهو متناه .

وكان على الشارح أن يتمم الكلام على هذا الوجه الذى قررناه ؛ فإن فى عبارته مايوهم إيهام الغلط .

[٤٩] [واعلم أن المتكلمين . . . الخ] .

أقول : يريد :

أن يذكر ما أجاب به بعض القوم عما أورده بقوله : [فإن قلت : فعلى ماذكرت . . . الخ] من النقض بالمعلومات غير المتناهية .

بأن تعلق العلم بالحوادث إنما يتحقق وقت وجودها .

وأن صفة العلم قديمة ، والتعلق حادث .

وأنت خبير بأن العلم ما لم يتعلق بشيء ، لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل .

فيلزم عليهم أن لا يكون الله تعالى عالما فى الأزل بالحوادث ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وفيما ذكرناه مخلص من ذلك .

و بيّن فساد هذا الذى أجابوا به .

وحاصل ما أجابوا به : أنه لما تقرر لدى المتكلمين نفى الوجود الذهنى ـ أى وجود الحقائق بوجود علمى ، سوى الوجود الخارجى ـ وثبت بالبرهان أن الواجب تعالى عالم بجميع الممكنات أزلا ، فالممكنات بأسرها معلومة له تعالى ، و إن لم توجد فى علمه تعالى.

وهى قبل وجودها الخارجى لم تكن خارجية ، فلا تحقق لها بوجه من وجوه التحقق ، فلا يمكن جريان التطبيق فيها ؛ حتى يلزم أحد المحذورين :

فإنها لا وجود لها ، غير متناهية :

لا فى العلم ؛ لعدم الوجود الذهنى .

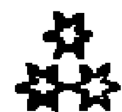
ولا فى الخارج ، لحدوثها بأسرها ، و إن كانت لا تقف عند حد ؛ إذ كل ما وجد منها فى الخارج متناه .

ولما أورد عليهم : أن من المحال التعلق :

بين ذات العالم .

و بين ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه ـ لا فى الذهن ، ولا فى الخارج ـ ؛ فإن التعلق إضافة لا تتحقق إلا بطرفين ، بحكم الضرورة العقلية .

التجؤوا إلى القول بأن صفة العلم قديمة ، وتعلقها حادث .



. . . .

وحاصل ما بيَّن به الشارح فساد هذا القول : أن هذا الذى تخلصوا به ـ أى أن العلم قديم ، وتعلقه حادث ـ قول بأن الممكنات ليست بمعلومة له تعالى فى الأزل ؛ فإن الشىء لا يكون معلوما لعالم :

إلا أن يكون ذلك الشىء حاصلا عند هذا العالم ، بأى نحو من الحصول .

ويكون علمه متعلقا به .

ومجردُ كون العالم متصفا بصفة ، هى مبدأ لأن ينكشف له المعلوم ، بعد التعلق ؛ لا يكفى فى كونه عالما بذلك المعلوم ؛ بل لا بد من التعلق .

وهذا من أحكام الضرورة أيضاً .



وإذا كان التعلق حادثا ، كان علم الواجب بالأشياء حادثا ، فيكون الواجب تعالى غير عالم بالممكنات أزلا ، وإنما يعلمها عند حدوثها .

وهذا قول قال به أبو الحسين البصرى من المعتزلة ، وتبعه السلف والخلف ، ورمى به البرهان فى وجه قائله ؛ فإن البرهان قد قام على أن الواجب تعالى عالم بالأشياء أزلا وأبدا .

فما أجابوا به والتجؤوا فيــه إلى مثل هــذا القول ، فرار من محال ، ووقوع فى أشنع منه .



واعلم أن تميز شىء عن شىء ، إنما يكون باختصاص أحدهما بما ليس للآخر .

إذ لو لم يكونا أصلا .

أو كان لكل تمام ما للآخر .

لم يكن امتياز .

إذ على الثانى هما عينان لا غيران .

. . . .

وعلى الأول لا موضوع حتى يقع وصف التمايز عليه .

فمن المحال تمايز الحقائق حتى تنحو نحوا من التحقق . وليس لنا إلا :

الخارج .

والذهن .

فما لا تحقق له فيهما ، لا تميز له ، فلا يتعلق به العلم ؛ فإن العلم انكشاف أو يستلزمه ، فيطلب منكشفا ، وكيف يكون منكشفا وهو تحت أستار بحت العدم ، وفى خفاء محو امتيازه عن غيره ؟

وإن القول :

بأن للمعدومات الممكنة ثبوتا فى الخارج ، وإن لم يكن وجودا .

أو بأن للمعلومات صورا لازمة لذات الواجب ، وإن لم تكن مساوية للممكنات فى الحقائق النوعية .

لا ينفع فى الجواب ، لجريان البرهان فى :

الثابتات .

وصور المعلومات .

ويلزم أحد المحذورين .

وإن المكابرة القائلة : لا يستحيل تعلق العلم بالمعدوم الصرف ، وأن الاستحالة موردها غير التعلق العلمى ، ناشئة عن الجهل وارتكاب سبيل السفسطة ؛ فإن من البديهى ، أن العلم إنما هو ما يستلزم حضور المعلوم عند العالم ، بأى نحو من الحضور ، وإن بوجه ، على التفاوت فى العلم ، سواء كان بذاته ، أو بمثاله .

فإن لم يكن المعلوم حاضرا ، لدى العالم ، بنحو من الأنحاء أصلا ، ومع ذلك قيل : إنه معلوم ؛ فقد قيل :

[٥٠] فإن قلت : العلم الإجمالى ليس علما بالفعل ، بل بالقوة ، فيلزم المحذور .

قلت : قد حقق فى موضعه :

أن العلم الإجمالى علم بالفعل ، وهو التعقل البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفاداً من المبادئ العالية .

والتفصيلى إنما هو للنفس من حيث هى نفس .

قالوا : التعقل الإجمالى للمبادئ العالية ، هو المبدأ الخلاق للصور التفصيلية فى الخارج .

ولك أن تقول : التعقل الإجمالى فينا أيضاً مبدأ للصور التفصيلية فى أذهاننا .

إنه معلوم ومجهول .

أو حاضر وغير حاضر .

والعجب . . ! ! هل يقال : علمت مالم ينتسب إلى ذاتى بنحو من أنحاء النسبة ؟

و إن القول بأن البرهان إنما يجرى فى الموجودات الخارجية ، هوس ؛ لدوران رحى الاستدلال على التحقق . والموجودات العلمية من الأمور الحقيقية القائمة بذات العالم ، أو بذاتها ، على أى وجه عقلتها ، والعدد يعرضها لمكان الكثرة . فالبرهان يعتمدها .

وفيما ذكره الشيخ مندوحة عن كل ما ذكر .

[٥٠] [فإن قلت : العلم الإجمالى ليس علماً بالفعل . . . . الخ] .

أقول : إلزام له بمثل ما ألزم على المتكلمين .

حاصله : كما لزم على المتكلمين أن البارى تعالى ليس عالماً بالممكنات أزلا ، و إنما هو بقوة أن يعلم ، فقد لزم ذلك ماذهبت إليه فى قولك : إن علم البارى تعالى إجمالى .

فإن العلم الإجمالى علم بالتفاصيل بالقوة ، فإن تفاصيل الأشياء ليست لديه ، و إنما الحاضر عنده صورة واحدة إجمالية ، فهى المعلومة والتفاصيل مجهولة . و إنما هو بقوة أن يعلمها .

. . . .

وقوله [قلت . . . الخ] إشارة إلى جواب هذا الإلزام .

وحاصله : أنه قد حقق فى فنى الكلام والفلسفة أن العلم الإجمالى علم بالفعل ، وتمثلوا له بعلم المسئول بجواب المسألة ، بعد السؤال ؛ فإن المسئول قبل السؤال ليس بملتفت إلى الجواب بالمرة ، وليس الجواب بحاضر عنده ، فهو بقوة أن يعلمه ؛ فإذا سئل حضر عنده الجواب ، فصار عالما به ، بعد أن كان بالقوة ، وليس بعد القوة إلا الفعل، فقد صار عالماً بالفعل ، إلا أن تفاصيل المقدمات من صغراها وكبراها ، وهيأة التركيب ، ليست من التفصيل والتمايز ـ بحيث تستقل كل صورة منها بوجودها الذهنى منفصلة عن الأخرى ـ بل هى حاضرة كلها بصورة واحدة بسيطة .

ثم إذا أخذ فى البيان ، أخذت الصور تنشأ فى ذهنه ، على الترتيب والتفصيل .

فالعلم الإجمالى بالجواب، علم به بالفعل ، لا بالقوة ؛ وهذا العلم الإجمالى الوحدانى ـ الذى هو التعقل البسيط عند الحكماء ـ هو الواجب للمبادىء العالية ؛ وهو المبدأ للصور التفصيلية :

الخارجية .

والذهنية .

فى المدارك السفلانية .

فلو لم يكن هذا التعقل البسيط ، علماً بالفعل ، لما صح كونه مبدأ للتفاصيل ، فإن التفاصيل إنما تنشأ بعد العلم بها ، فما نشأت عن المبادىء إلا بعد علمها بها ، وليس لها إلا الإجمالى ، فهو علم بها بالفعل .

ولكونه مبدأ للصور بحيث لاتنشأ الصور إلا بعده ، سموه [خلاقا للصور] و إلا فالقائم هو به ، هو [الخلاق] لا هو .

وهذا التعقل البسيط إن كان وصفا لنا ، فهوالذى يسميه الحكماء [عقلامستفادا]

. . . .

الذى هو فى المرتبة الرابعة من مراتب النفس ؛ لأنه مستفاد من المبادىء العالية :

لقبولنا واستعدادنا .

و إفاضتها علينا ، و إشراقها .

ثم التفصيل يقع فى النفس ، من حيث هى نفس ـ أى مدبرة للبدن متعلقة به ـ فالعلم يفاض عليها إجمالياً ، و بتنزله إلى قواها المقتضية للتفصيل يكون تفصيلياً .

فليس يبعد منك أن تقول على سبيل التجوز : العلم الإجمالى فينا ، خلاق للصور التفصيلية المتمايزة فى أذهاننا .



هذا تقرير ما للشارح فى هذا المقام ، على وجه لائق . بقى لنا مع الشارح كلام فيما اختاره ، فاسمع .

قوله : [إن علم البارى تعالى واحد بسيط ليس بصور مفصلة] إن كان أراد به ، أنه بصورة واحدة إجمالية ، مشتملة على الصور المفصلة ، كما يرشد إليه كلامهم فى العلم الإجمالى ، وأنه علم بالفعل ، و يفيده كلامه ، فيما يأتى .

فنقول : ما كنه هذه الصورة التى اشتملت على جميع الصور ؟ هل هى مفهوم كلى يشمل جميع المفاهيم ؟

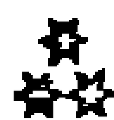
كمفهوم الممكن .

أو مفهوم العالم .

أو مايشبه ذلك من المفاهيم الشاملة .

بحيث يكون ذلك المفهوم حاضراً عنده ، حاكياً كل ما تحته بكليته الإجمالية .

أو هى مجموع صور المعلومات ؛ من حيث هى مجموع ؛ بحيث تكون جميع الصور حاضرة عنده ، ولكنه يعلمها بهيأتها الاجتماعية ، لا بصورها التفصيلية .



. . . .

فإن كان الأول فالعالم بمفهوم واحد فقط ، لا يصح أن يقال : إنه عالم بجميع ما اشتمله هذا المفهوم بالفعل من كل وجه ، بل يقال : إنه علم جميع ما اشتمله بوجه ذلك المفهوم فقط .

و إلا فنحن نعلم مفهوم الممكن ــ أى أن هذا المفهوم حاضر فى أذهاننا ــ فهل يقال : إننا نعلم جميع الممكنات بمجرد تصورنا لمفهوم الممكن .

ولو صح ذلك ، فقد استوى علمه وعلمنا من هذه الجهة ، وزدنا عليه تفاصيل كثيرة ؛ فإن لدينا من التفاصيل ماليس عنده على هذا الرأى .

فيلزم أن يكون الواجب تعالى عالماً بالأشياء على وجه لا يضر الجهل به ، وغيره عالم بحقائق الأشياء ولوازمها على ماهى عليه .

فإن العالم بشىء من وجه فى الحقيقة ، ليس عالماً إلا بذلك الوجه، وسائر الوجوه لديه مجهول .



و إن كان الثانى فلا يفيده فى التخلص من التسلسل ؛ فإن مجموع الصور غير المتناهية ؛ مشتمل على أجزائه ، وهى تلك الصور بالضرورة ، فهى و إن لم تكن ملتفتا إليها بالذات ، فهى حاضرة عنده بأسرها فى الواقع ، وقع الالتفات ، أم لا .

والعدد يعرضها من حيث ذاتها :

فيجرى فيها البرهان ، فتكون المعلومات متناهية .

أو ينتقض البرهان .

وأيضاً يلزم جهلُ الواجب ــ عز اسمه ــ بتفاصيل الأجزاء والجزئيات ، وعدمُ التفاته إليها ، وذلك مما يجب تنزيهه تعالى عنه .

فإن كان يريد من الصورة الإجمالية ، غير ذلك ، فليبينه حتى نتكلم معه فيه .

. . . .

وإن كان أراد بقوله المذكور ـ أى أن علمه تعالى واحد بسيط ـ ماصرح به هو فى بعض رسائله ـ نقلا عن الحكماء ـ حيث قال :

[الذى يشبه أن يكون مذهب الحكماء هو أن ذاته تعالى عَلِمَ بذاته ، وعلم بمعلولاته إجمالًا .

فعلمه علم بذاته ، باعتبار .

و بمعلولاته ، باعتبار آخر .

والحيثية الأولى ، علة للحيثية الثانية .

فعلمه بذاته ـ من حيث إنه علمه بذاته ـ علة لعلمه بغيره .

وكما أن العلم الإجمالى فينا مبدأ للعلم التفصيلى ، كذلك العلم الإلٰهى الإجمالى ، مبدأ للصور التفصيلية :

فى الخارج .

وفى المدارك السفلانية ، والنفسانية] انتهى .

وذكر غيره عن الحكماء أيضاً ، حيث قالوا :

[العلم بالعلة يستلزم العلة بالمعلول .

وعلم الذات عين الذات . وهو واحد بسيط .

فالعلم بالمعلولات كذلك . فإنه هو] .

فنقول : إنه غلط وارتباط ؛ فإن العلم بالذات ، ليس هو العلم بالمعلول ؛ كما يعلم من تقرير الدليل ، بل يستلزمه .

واللازم غير الملزوم .

فللذات علمان :

علم بذاتها .

. . . .

وعلم بمعلولاتهـا .

والأول علة للثانى ، كما قال :

ثم إن المعلولات متساوية الأقدام فى لزومها للذات ، من حيث هى معلولات ، فيجب أن تـكون بأسرها معلومة له تعالى ، لما علمت أن العلم بحقيقة العلة ، يوجب العلم بحقيقة المعلول .

وكما أن المعلولات ، معلولات له تعالى ، كما هى مفصلة ، فيجب أن يعلم حقائقها مفصلة بعين هذا الدليل الذى ذكره ، أى أن العلم بالذات يوجب العلم بالمعلولات .

وقوله : [قد حقق فى موضعه أن العلم الإجمالى علم بالفعل]

نقول عليه : ما زعمه محققا ، غيرُ محقق ؛ فإن المسئول بعد السؤال ، إنما قد حضر عنده جهة الجواب ، أى منشؤه ومأخذه .

وأما نفس الجواب فلم يحضره ، ثم بِأَخذه فى تفصيله ، يلتفت إلى تركيب ما يأخذه من ذلك المأخذ ، فتحضر لديه المقدمات مفصلة ، فيتكلم بها ، على طبق علمه بها .

وإنه قبل هذا الالتفات ، يجهل هذا التفصيل والترتيب المخصوص ، وغيره ؛ ولذلك يفـكر عنـد التفصيل كيف يُحكم الترتيب ؛ وربمـا ظهر له خطؤه ، فى ظنه أن مأخذ الجواب مأخذ له .

فإن كان علم البارى تعالى إجماليا بهذا المعنى ، فهو ليس بعالم بتفاصيل الممكنات وآحادها ، بل علم علما قد يحصل منه علم هذه المـكنات .

وهذا جلى .

وأما تشبثه بأذيال الحـكماء فى قولهم :

[إن علوم المبادئ العالية تعقلات بسيطة ، وهى مبدأ للصور التفصيلية] .

فلا يجديه نفعا :

[٥١] وإنما أشبعنا الكلام فى هذا المقام ، لأنه من أصول العقائد الدينية .
وقد كثر فيه تعارك الآراء ، وتصادم الأهواء ، ولم يأت جمهور المتكلمين فى هذا المبحث بشىء يتعلق بقلب الأذكياء ، بل اجتهدوا فى إيراد المنوع البعيدة ، التى يأباها الطبع المستقيم أشد الإباء .
فبقيت نفوس الناظرين فيها ، مائلة إلى مذهب الحكماء .
بل الأئمة التى أوردوها أيضاً شأنهم ذلك بلا امتراء .

أما أولا : فلأنا نتكلم معهم ، كما نتكلم معه .

وأما ثانياً : فلأن ما نقله الشارح عنهم ، شىء قد قرره المتأخرون ، وما حققوه حق التحقيق ، بل أدرجوه تحت المقولات اللفظية . وإن كان له مأخذ من قول حكيم محقق ، لكن لا على ما فهموه . وليس هذا محل بيانه .

فما اختاره الشارح هو بعينه مذهب المتكلمين ــ الذى شنع عليهم فيه ــ أو قريب منه .

وقد شنع عليهم أزيد من هذا التشنيع فى [رسالة الزوراء] إلا أنه لم يخالفهم إلى العلم الإجمالى ، بل خالفهم إلى سفسطة نحاها بعض المتصوفة :
وهى أن الزمان شأن واحد من شئون الحق تعالى .
والزمانيات مرتسمة فيه .
وقد برز ذلك الشأن عن الحق تعالى بما فيه ، أزلا .

فالزمان بما فيه ، حاضر لديه تعالى أزلا وأبدا ؛ إذ ليس عند ربك حال ، ولا ماض ، ولا استقبال ، لتنزهه عن أن يحكم عليه حاكم الزمان ، كما تنزه عن أن يحكم عليه حاكم المكان .

ولولا خوفنا أن الكلام يطول ، لقابلنا ما قال بما نقول .

[٥١] [وإنما أشبعنا الكلام ... الخ] .

[٥٢] ثم أقول : كما أن البعد المكانى متناه ، ومع ذلك يقع فى العقل المشوب بالوهم ، أن ههنا امتدادا غير متناه ، والعالم واقع فى جزء من أجزائه .

كذلك الامتداد الزمانى متناه ، و إن كان الوهم يأبى عن تناهيه ، و يتوهم أن ههنا امتداداً زمانيا غير متناه ، كما يأبى عن تناهى الامتداد المكانى ، و يتوهم أن ههنا امتدادا مكانيا غير متناه .

فكما لا عبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكانى ، لا عبرة به فى الامتداد الزمانى أيضاً .

وقولهم : إنا نجزم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ، ولا يكون الامتداد كذلك إلا إذا كان له راسم موجود ؛ ممنوع ، فإنا نجزم فى الامتداد المكانى أيضاً بالتقدم والتأخر بين أجزائه،بحسب الوضع والرتبة،من غير أن يكون له راسم موجود.

إنما أطال الشارح القول فى هذه المسألة ؛ لأجل أن يحيط بتحقيقها على وجه ، بحيث تكون مؤسسة على المقدمات اليقينية التى لا تقبل النقض ، لما أنها من أصول العقائد الدينية ؛ بناء على ما فهمه الأقدمون ، من أن القول بالقدم الزمانى ، يستلزم القول بالقدم الذاتى .

و إلا فبعد تبين الفرق ، فلا ضير أن ينتحل الناظر أحد الرأيين إذا سلم برهانه من التقليد .

ثم إنك قد علمت أن الشارح بعد إطالته هذه ، ما أفاد فى المقصود شيئا ؛ فإنه قد أسس أدلته على براهين التسلسل ، وقد علمت ما فيها منعا ونقضاً .

فالمسألة بحالها تطلب نظراً جديدا .

[٥٢] [ثم أقول . . . الخ] .

أقول : لما أثبت الشارح ببرهانه القطع بأن العالم متناه فى الامتداد الزمانى ؛ أخذ ينبه على دفع وهم قد يسرع إلى غير المحقق .

بل نقول : توهم هــذين الامتدادين مركوز فى فطرة الوهم . والبراهين تقضى بامتناعهما .

وإذا كان الزمان متناهيا ، لم يكن قبله شىء ، لا لأنه غير متناه .

كما أنه ليس فوق المحدود شىء ، لا لأن المـكان غير متناه .

فالله تعالى متقدم على الزمان ، لا بالزمان، بل بنحو آخر من التقدم، لا يبعد أن يسمى تقدما ذاتيا . كما ذكره المتكلمون .

فهذه مقدمات إذا لاحظها الذكى انقطع من نفسه الركون إلى المذاهب الباطلة فى هذا المطلب ، والله الموفق لما هو خير وكمال .

وهو أن العقل حاكم بأنا كلما فرضنا جزأ من الزمان ، صح لنا أن نفرض متقدما عليه جزأ آخر . . . وهكذا لا يقف عند حد . وذلك دليل أن الزمان غير متناه ، وهو من العالم .

فبعض العالم لا أول له .

وهو يناقض المطلوب .

وحاصل الدفع : أن ذلك حكم الوهم ، لا حكم العقل ، وذلك كما يحكم أن الامتداد المـكانى ، غير متناه ، وأنه كلما فرض حدا ، صح له أن يفرض غيره ، إلى غير النهاية ، مع قيام البراهين القاطعة العقلية ، على أن الأبعاد متناهية .

فـكما قيل : إن هذا حكم الوهم ، لا حكم العقل ، يقال : ههنا فى الزمان قطع البرهانُ عِرق قِدم الممـكن ، فالحـكم فى شىء بذلك وهمى ، لا عقلى .

وأما قول المتوهمين :

إنا نجزم ببداهة العقل بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ، وليس التقدم والتأخر ، إلا للموجود ، أو لما له راسم موجود .

. . . .

وكون المتقدم والمتأخر موجودا واحدا متصلا ، محال ؛ لاستحالة اتصال المعدوم بالموجود ،

ولا منفصلا ؛ إذ لو قيل بالانفصال ، لزم تتالى الآنات المستلزم للجزء ، وهو محال أيضاً .

فله راسم موجود ، وهو الآن السيال الذى هو مقدار الحركة التوسطية .

والزمان الموهوم هو مقدار القطعية .

وإذا تقرر هذا فنقول : لو فرضنا عدم الزمان ، ثم وجوده ؛ لكان بين الأمرين بون ، وأحدهما متقدم على الآخر فى ذلك البون ، فيستدعى اسما ، فيلزم وجود الزمان مع فرض عدمه .

وهكذا يقال : [كلما فرضت عدما ، ووجودا إلى غير النهاية] .

فهو ممنوع المقدمات ؛ فإنا نجزم فى الامتداد المكانى ، بتقدم بعض حدوده على بعض ، مع أنه لا راسم له ، فيمكن فرض عدم الزمان ، وكونه قبل وجوده . والامتداد الموهوم للعدم والوجود ، وهمى بحت ، كأنياب الأغوال .

والقول بوجود الراسم ، غير مبرهن .

بل نقول : إن هذين الامتدادين ؛ الزمانى والمكانى ، من الأمور الوهمية ، التى لا يمكن خلع الوهم عنها ؛ إذ قد فطر عليها ، والبراهين قاضية بامتناعها فى الخارج أصلا ، متناهيين أو غير متناهيين ، وإذ كان المحدد مثلا منتهى المكانيات ، ولا شىء بعده ؛ فكذلك الزمان ، لما كان مبدؤه هو منتهى الزمانيات والحوادث ، فلا شىء قبله .

وتقدم الواجب عليه ، ليس بالزمان ؛ إذ التقدم الزمانى إنما يكون بين أمرين داخلين تحت حيطة الزمان ، بأن يكونا مما تصورهما أحكام الحركة ؛ والبارئ تعالى

. . . .

ليس كذلك ، فلا يصح أن تجرى عليه أحكام الزمان ، كالتقدم والتأخر الزمانيين .

فهو تقدم آخر سوى الخمسة لا يبعد أن يسمى ذاتيا ، كالتقدم الذى زاده المتكلمون بين أجزاء الزمان ؛ فإنه غير الخمسة .

هـذا غاية التمحل لتصحيح عبارة الشارح ، وإلا فكان عليه أن يبين الدفع هكذا :

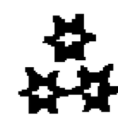
أما أولا فنقول : إن الزمان لا تحقق له بوجه ، فسواء كان متناهيا ، أو غير متناهٍ ، لا يضر فى مطلوبنا .

وأما قولهم [إنا نجزم . . . الخ] فممنوع ، و يسوق الكلام .

وثانيا : سلمنا أنه موجود ، أو مستلزم لموجود ، فلا نقبل أنه غير متناه ، للبراهين القاطعة .

وأما توهم امتداد ، لا إلى نهاية ، فكتوهم الامتداد المكانى ، لا إلى نهاية ، وكلاهما وهم لا يعتبره العقل .

هذا تحقيق ما للشارح .



ثم أقول : بقى لى مع الشارح كلام :

أما أولا : فدفعه لهذا الوهم بالتمثيل بالبعد المكانى ، ليس من قبيل تحقيق الحق ، بل من قبيل الإلزام ، وإلا فقد برهن قوم من القائلين بالقدم ، على أن الأبعاد غير متناهية .

وقد حققنا ذلك مع إبطال ما أقاموه من البراهين على تناهى الأبعاد ، فى محله .

وكذلك تمثيله به فى عدم الاحتياج إلى الراسم ؛ فإنه لا يصلح للإلزام : على المشائين ؛ لأن البعد المكانى عندهم بعد سطحى ، وراسمه الأجسام .

. . . .

ولا على الإشراقيين ؛ لأنه عندهم أمر موجود ، قائم بذاته لا يحتاج إلى الراسم .

ولا يصح التمثيل به ، ولا يصلح لتحقيق الحق ؛ فإنه لم يبرهن على أن البعد المكانى ، وهمى بحت ، حتى يلحق غيره به .

وأما ثانيا : فدعواه أن البعد الزمانى وهمى بحت ، كأنياب الغول ،ليس له تحقق بذاته ولا بمنشئه ، غير معقول ؛ فإنه :

إما أن يكون بين وجودنا ووجود الطوفان ، بون .

أم لا .

على الثانى : يلزم أن يكونا معا ، وهو باطل بالبداهة .

وعلى الأول : فالبون أمر واقع .

فإما هو بنفسه موجود .

أونه منشأ انتزاع .

وهذه أحكام واقعية عقلية ، لا وهمية .

ولو أنا فرضنا عقلا مجردا عن المادة ، ذاتا وفعلا ، بحيث لا تشوبه شائبة الوهم .

فإما أن يحكم بأن بين وجود الله ووجود العالم ، بونا .

أو يحكم بأن لابون .

فان حكم بالثانى فهو القدم .

وإن حكم بالأول ، فقد حكم بثبوت هذا البون ، وتحققه فى الواقع .

والواقعيات :

إما متحققة بوجودها .

أو بمنشئها .

وهذا البون هو الزمان ، إذ لا نعنى به إلا بعداً بين شيئين لا يجتمع معه الطرفان ..

. . . .

فقد ثبت أن الزمان متحقق :

إما بنفسه .

أو بمنشإ انتزاعه .

فإن فرضت عدمه ، فبين عدمه ووجوده بون ، والكلام فيه ما سبق

فيلزم من فرض عدمه ، فرض وجوده .

وهذا حكم عقلى لا تشو به شائبة الوهم ، فإنا قد أخذنا الترديد بحسب نفس الأمر.

و بالجملة فمنكر تحقق الامتداد الزمانى أصلا :

بنفسه .

وراسمه .

مكابر للبداهة .

وأئمتنا لما حققوا أن الزمان أمر موهوم ، ثم عرفوه بأنه متجدد معلوم ، يقدر به متجدد مجهول ، ومثلوا له : بحلبة الشاة ، وطبخة الحمص ، ونحو ذلك ، إذا قدرت به جلوسك عندنا مثلا .

واعترض عليهم بعض من يوسم بالتحقيق ـ هو السيد الشريف ـ بأن هذا قول بأن الزمان هو نفس حلبة الشاة ، وهو مع القول بأنه موهوم ، متنافيان ، وقول بما لم يقل به أحد .

أجبنا عنه بأن مرادهم أن الزمان امتداد يرتسم فى الوهم من حركة الحلب ، وحركات الحمص فى النضج ، ونحو ذلك .

و إن تسامحوا فى الإطلاق فلا تنافى ولاغرابة ، فقد جعلوا له راسما ، وهو التجدد الحقيقى ، و إلا فإنكاره من السفسطة .

⁂

. . . .

فقد بان لك مما ألقينا إليك ، من أول المبحث إلى آخره ، أن الشارح لم يأت في هذا المبحث بما يعلق بقلب الأذكياء ، ولم يتكلم بما يحتاج إليه طالبو اليقين .

⁂

ونحن نقول : ما برهنوا به على القدم لا يقوم دليلا عليه ؛ فإنا نختار الشق الثالث : أي أن متمم العلة حادث ؛ فان ألزموا التسلسل قبلناه ، ومنعنا استحالته .

وما برهنوا به على استحالة التسلسل ليس بمفيد .

وقد بيّنا لك حال التطبيق والتضايف ، وأن تكافؤ المضايفات متحقق ، على فرض عدم التناهي من طرف المبدأ .

وأن تطبيق المبدأ على المبـدأ لا يقتضي ظهور الزيادة في طرف اللاتناهي .

وأن لنا مندوحة عن انطباق كل واحد من إحدى السلسلتين ، على كل واحد من الأخرى ، ولا يلزم عليه محال ؛ لانحناء الخط ، وجواز كون الزيادة في الأوساط ، إلى غير النهاية .

بل لنا أن نستدل على جوازه بأن نقول: من الجائز أن نفرض حادثا قبل حادث معين ، بحيث لا يتنافيان في الوجود ، بأن لا يكون أحدهما مانعا من وجود الآخر ، وليكن للسابق مدخل في وجود اللاحق .

ومن الجائز أيضاً أن يُفرض قبل هـذا السابق ، حادث آخر لا ينافيه أيضاً ، وهكذا ... فإذا فرضنا امتدادا بين الأزلي و بين الحادث ، فذلك غير متناه بالضرورة لعدم الأولية للأزلي .

وحيث جاز في جزء من ذلك الامتداد ، أن يفرض فيه حادث من الحوادث ، فجائز في الجزء الآخر أن يفرض فيه حادث آخر ، من حيث هو حادث ، ومن حيث إن الامتداد ، امتداد .

. . . .

اللهم إلا لمانع خارجى فى حادث معين ، وهذا لا دخل له فى منع جواز المطلق .
ولا تفاوت بين جزء وجزء إلى غير النهاية .
وإذ لا تنافى بين كل سابق ولاحقه ، فأمكن أن يجتمع معه .
والأفراد كلها — ما بين سابق ولاحق — هى على هذا النحو .
فجاز أن تجتمع كلها فى الوجود إلى غير النهاية .
وهذا سهل التحصيل .

⁂

بل لنا أيضاً أن نختار الشق الأول : أى أن العلة تامة فى الأزل ، ومع ذلك لا تلزم أزلية الممكن ، وذلك بما بيَّنا فى بحث العلة والمعلول ، من أن العلة إنما تفيد وجود المعلول ، بعد أن تحوز وجود ذاتها .

وكون المعلول معها فى آن واحد يستلزم أن تكون العلة والمعلول كل منهما قد حاز وجوده مع الآخر ، فلا تتحقق الإفادة والاستفادة ، فلابد من أن يكون وجود المعلول فى الآن الثانى لوجود العلة ، ولا يلزم عليه محال ؛ فإن التخلف المحال ، إنما هو التخلف فى الزمان ، بحيث يقع بين العلة والمعلول ، أمد يصح أن يقال فيه : إن الجزء المتأخر منه ليس أولى من المتقدم بكون المعلول فيه ، دونه .

وهذا ظاهر أيضاً ، بل إن ذلك مما يفيدهم فى مسألة ارتباط الحادث بالقديم ، دون تشويش ، وهذا بعينه شاهد بوجوب الحدوث .

⁂

فهذا حال دليلهم العقلى ، وقد استشهد الحكماء على قدم الممكنات بدليل نقلى ، وهو ماذم الله به اليهود فى قوله :

[وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا]

وبيانه : أنه لو قيل بحدوث العالم ، فقد قيل بأن الحق فى أزليته ، لم يزل معطلا

. . . .

عن الفيض والجود ، أزمنة غير متناهية لا ابتداء لها ، ثم أخذ يعطى الوجود .

ومعلوم أنه على فرض أنه لا يزال خلاقا إلى الأبد ، فكل ما خلقه فهو متناه ، ونسبة المتناهي إلى غير المتناهى ، كلا نسبة .

وذلك جلى التصور .

فنسبة إعطاء الحق للوجود إلى منعه عن كل موجود ، ليست بشيء ، وإن هذا إلا غَلّ اليد ، حيث إن الإعطاء ليس بشيء يذكر فى جانب المنع . وهذا من الشناعة بمكان.

والجواب : أن ذلك ــ أى التخلص من هذه الشناعة ــ لا يتوقف على القول بقدم شيء من أجزاء العالم ، بل يكفى فيه أن يقال : إن الله لم يزل خلاقا ، وإن كان كل جزء من أجزاء العالم حادثا ، فلا أول لعطائه ، ولا مانع يقهره ــ سبحانه ــ وهو الجواد الحق ، ينفق كيف يشاء ، ولا شيء من العالم بقديم ، بل كل حادث ، فهو مسبوق بالعدم ، فلا دلالة فى الآية على القدم .

فهذا حال دليلهم النقلى .

فقد تبين أنه لم يقم دليل عقلى ولا نقلى ، على وجوب قدم شيء من العالم .

وأما وجوب حدوثه ؛ فلأنا لا نعلم من معنى العلة ، إلا ما هو معطى الوجود ، ولا من معنى المعلول ، إلا ما هو مستفيد الوجود من غيره .

وهذا شيء يقبله الخصم أيضاً .

ومن البيِّن أنه لا بد أن تكون ذات العلة ، مباينة لذات المعلول ، حتى يتحقق المفيد والمستفيد ، وتتصور الإفادة .

وهذا أيضاً ضرورى ، ويقبله الخصم ؛ فإنهم قائلون بالتغاير بين :

ذات الواجب .

وذات الممكن .

. . . .

تغايرا . أيَّ تغاير .

والمستفيد بذاته ليس واجدا ما يستفيده ؛ إذ لو كان واجدا له ، لم تتحقق الاستفادة ؛ إذ تكون تحصيل الحاصل ، وهو محال .

وليس المفاد هنا إلا نفس الذات المعلولة ، ووجودها .

و إذ كان المفاد مسلوبا ، فقد كان الذات معدوما

و إفادتها إخراجها من العدم .

فإذن رجع معنى الإفادة ، إلى إخراج الممكن من العدم إلى الوجود .

والإخراج من العدم ، يستدعى سبق العدم ، فما من ممكن ومعلول ، إلا وقد سبق وجودُه عدمه ، سبقية لا تجتمع مع المسبوقية ؛ إذ لو اجتمعا للزم كونه مخرَجا من العدم ، فى حال كونه لم يكن فيه ، أى فى حال وجوده . وهو تحصيل الحاصل المحال .

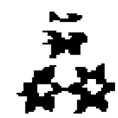
والحاصل : أن البداهة شاهدة ، بأن إعطاء شىء لشىء ، فى آن كون ذلك الشىء حاصلا للمعطَى له ، إنما هو تحصيل حاصل .

بل لا بد أن يتحقق حال للمعطَى له ، لم يكن له المعطَى ، حتى يتصور إعطاء . وهذا ظاهر .

فقد ثبتت كلية المقدمة القائلة :

العالم حادث .

وهو المطلوب .



نعم لو ذهبوا إلى :

أن حقائق الكائنات ليست ذوات مستقلة بالوجود ، حتى تعد من المباينات .

وأن المعلول والعلة ليس المحقق منهما ماهو الظاهر ، لدى النظر الجلى .

بل حقيقتهما :

. . . .

حق سابق .

وشهود لا حق .

وأن شمس الوجود واحد ، والكثرة إشراق ذلك الواحد ، لا يسوغ للعقل الحكم بأنها مباينة لتلك الحقيقة ؛ ولا بأنها ذات تلك الحقيقة .

بل هى بذاتها تلك الحقيقة .

و بشهودها تباينها .

و بالجملة : ليس فى عالم الوجود إلا حقيقة واحدة فقط . والتعدد والكثرة أعدام ونسب تعتبر إلى تلك الحقيقة .

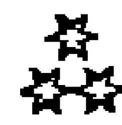
وأنه لا عدم ولا وجود ، ولكن حق ثابت فى النزول والصعود .

وليس إلا نور الله الظاهر ، وسره الباطن .

لكان ذلك قولا تنبو عن لوازمه شكوك المشككين، وتقف عنده أفهام الناظرين.

ولكن هذا طور فوق الأطوار ، وسر عليه من الأنوار أستار .

ولم يحوموا حوله ، حيث استمسكوا بحبل المعلول والعلة .



وَاعْلَمْ أنى و إن كنت قد برهنت على حدوث العالم ، وحققت الحق فيه ، على حسب ما أدى إليه فكرى ، ووقفنى عليه نظرى ، فلا أقول : بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا ، وأنكروا به ضروريا من الدين القويم .

و إنما أقول : إنهم قد أخطؤا فى نظرهم ، ولم يسددوا مقدمات أفكارهم .

ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ، ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد ، ولم تجب عصمته ، فهو معرض للخطأ .

ولكن خطؤه عند الله ، واقع موقع القبول ، حيث كانت غايته من سيره ،

[٥٣] [وعلى أن العالم قابل للفناء] .

أى العدم الطارئ على الوجود .

واختلفوا فى وقوعه :

فقال بعضهم: إنه سيقع؛ لقوله تعالى : [كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ] ونظائره .

ويلزمهم فناء الجنة والنار .

وأجزاء بدن الإنسان .

وأن الله تعالى يعيدها بعد الإعدام .

ولا يرد عليهم أن إدريس عليه السلام فى الجنة ، وهى دار الخلود .

ويلزمهم على هذا فناؤه .

إذ لهم أن يقولوا : إنها دار الخلود ، بعد استقرار أهل النار ، وأهل الجنة ، كل فى مقره يوم الحساب .

ومقصده من تمحيص نظره ، أن يصل إلى الحق ، ويدرك مستقر اليقين .

وكل من اعتقد بالألوهية التامة ، ونزه الحق عن جميع النقائص ، واعتقد بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، وبما جاء به ، ولم يكذب شيئا مما نقل عنه ، مع علمه بأنه قد نقل عنه ، فهو مؤمن ناج ، عَدْل رِضى عند الله تعالى و [لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا] .

وعلى المرء أن يسعى إلى الخير جهده .

فإياك أن تنهج نهج التعصب ، فتهلك .

ولعلك إذا دققت النظر فيما ألقينا إليك من البراهين السابقة ، تَطَّلع على سر خفى وحق وفى .

[٥٣] [وعلى أن العالم قابل للفناء ، أى العدم الطارئ ... الخ] .

أقول : واتفق أهل الحق ، الذين قد عناهم ، وهم أصحابنا ، وكثير من غيرهم ،

وقال الإمام حجة الإسلام فى الإحياء :

[الممكن فى حد ذاته هالك دائما] .

وقال فى مشكاة الأنوار :

[ترقى العارفون ، من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة،فرأوا بالمشاهدة العيانية ، أنه ليس فى الوجود إلا الله ، وأن كل شىء هالك إلا وجهه ، لا أنه يصير هالكاً فى وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلا وأبدا] .

وذهب الكرامية إلى أنه لا يقبل الفناء ، وإن لم يخالفوا فى حدوثه .

ثم أشار إلى مسألة أخرى بقوله [وعلى أن النظر] أى أجمع أهل الحق ، على أن النظر ، وهو الفكر [فى معرفة الله] أى لأجل معرفته .

على أن العالم ـ وهو كل ما استند فى وجوده إلى موجد ـ قابل للفناء ، أى محل لطرو العدم عليه ، أى ليس له من ذاته مانع يمنعه من العدم .

وليس المراد من الفناء :

انحلال تركيبه .

أو تغيره عن أوصافه .

أو ما يعبر عنه بمثل هذه العبارات .

ولم يبرهن الشارح على هذه القضية ـ أى أن العالم قابل للفناء ، بمعنى العدم ـ لعدم الاحتياج إليه ؛ فإن ما يوجد من العدم الصرف لا تمنع ذاتهُ أن تؤول إليه .

وليس العدم خرقا يحتاج إلى حركة مستقيمة ؛ حتى يمتنع على الأفلاك عند مانعى الخرق والالتئام عليها .

ولا التجرد مانعا لزوال الذات ، حتى يمتنع عدم المجردات .

فالعالَم من ذاته أن ينعدم ، وليس فيه مانع من ذلك ، إلا ما كان من جهة الفاعل كإرادته أن لا ينعدم مثلا ، عند أصحابنا ، وما ينحو نحوه عند غيرهم .

. . . .

وقد بيّن البعض ما هو مانع من فناء بعض أجزاء العالم من قبل الفاعل ، كالحكماء القائلين بامتناع فناء العقول ، وما يحذوها ، لتمام قربها من مبدئها ، فهى مستديمة الفيض منه ، فهى مشرقة الوجود به دائما ، فلها الأبد بعد الأزل .

والبعض لم يبين مانعا لميا ، و إن استند فى المنع لمعارضة أمر سمعى ، كالكرامية القائلين بعدم القابلية للعدم ، و إلا لما صح الحشر الجسمانى ؛ لاستحالة إعادة المعدوم بعينه .

وهذا منع يختص ببعض العالم الذى قد جاءت الشرائع بأنه سيحشر .

والبعض لم يبين المانع رأسا ، ولم يمنع ، لعدم الوقوف على المانع ، وهم أصحابنا .

ثم اختلفوا بعد اتفاقهم على الجواز بدون المانع :

هل يقع الفناء ؟

أم لا ؟

فذهب جمهور أصحابنا إلى أنه يقع ، مستدلين بدليل سمعى ، وهو قوله تعالى : [كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ] .

قالوا : لا يصح حمل اسم الفاعل على الحال ، أو ما قبله ، لكونه خلاف الواقع ، فتعين المستقبل .

و يلزمهم على هذا القول :

فناء الجنة والنار .

وأجزاء بدن الإنسان .

والأرواح البشرية .

و إنما يعيدها الله فى الحشر بعد العدم الصرف .

فإن أورد على قولهم هذا : أنه قد ورد السمع بأن إدريس دخل الجنة ، وهو الآن فيها ، وهى دار الخلود .

. . . .

وفى القرآن : [أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا] وغير ذلك .

وعلى قولهم تكون منقطعة ، وإدريس والجنة فانيان .

فأين الدوام والخلود ؟ .

فيدفع بأن الأوصاف الواردة فى ذلك ، أوصاف لها بعد الحشر واستقرار كل فريق فيما يختص به .

وإنما يرد عليهم أن الدليل غير قاطع بوجوب الفناء ، فإن اسم الفاعل قد حمل على المستقبل ، وهو مجاز ؛ وليس مجاز أولى من مجاز ، إذا احتملت القرائن ، فيجوز أن يحمل على الماضى ، بمعنى ما قبل أن يوجد شىء من الحوادث أصلا ، وهو واقع عندنا .

ويجوز أن يحمل على الحال ، ويراد أنه هالك بذاته ؛ فإن الممكن لو نظر إليه من حيث ذاته ، بقطع النظر عن موجده ، لكان هالكا ، ليس له شائبة الوجود بوجه، فوجوده إنما هو بإيجاد موجده، فهو فى نفسه لا ينفك عن العدم لنفسه .

وليس الوجود الحقيقى ، والدوام الذاتى ، إلا للحق الواجب الوجود بذاته .

فكل شىء سواه ، فهو هالك بذاته ، وإنما يقوم وجوده به ،

ومن ثم قال حجة الإسلام الغزالى — فى كتابه إحياء العلوم :

[الممكن فى حد ذاته هالك دائماً] .

كأنه نزّل ماوجوده من غيره ، منزلة الهالك الذى لم يشم رائحة الوجود .

وأيضاً قد برهن أهل التحقيق من الصوفية ، على أن لاتعدد فى الوجود الحقيقى، وأنه ليس إلا وجود الواجب . وكل مافى الكون ، فهو اعتبار من اعتبارات هذا الوجود الواحد الواجب ، وتنزل من تنزلاته .

وهى المسألة المعبر عنها عندهم بـ [وحدة الوجود] .

. . . .

وقد بيّنّاه بعض البيان فى رسالتنا [الواردات] على مذهبهم ، فانظره .

وهذا المذهب ليس بينه و بين مذهب السوفسطائية نسبة المشابهة ، حتى نشتغل بالتفرقة بينهما .

بل إنما الناظرون فى هذا المذهب ، لمـا أخذوه ألفاظا مجردة عن مدلولاتها التى جرى فيها التخاطب بين أهلها ، واخترعوا لهـا مدلولات من عند أنفسهم ، حدث فى أوهامهم شُبَهٌ تَرِد على ما اخترعوا ، فأخذوا فى الدفاع عنــه بما لا ينفعه لو كان الأمر كما زعموا .

فعلى هذا كل شىء سوى الواجب هالك حقيقة ، لاوجود له ؛ فإن الوجود إنما هو ، لمن له الوجود بذاته ، بأن يكون هو عين الوجود .

و إطلاق موجود وله الوجود ، تجر يد على رأى .

أو هو ما انتزع الوجود من نفس ذاته ، على آخر .

وغير الواجب على هذا ، ليس هو الوجود ؛ إذ الوجود هو الواجب ليس غير .

ولا الوجود منتزعا من نفس ذاته ؛ إذ لا ذات له بالحقيقة .

بل غير الواجب أمور لها تعلق بذات الواجب ، ولا وجود لها بالحقيقة .

ولامعنى للهلاك إلا محق الوجود ، فــكل شىء سوى الحق الواجب ، فهو هالك أزلا وأبداً ، لم يشم ، ولن يشم رائحة الوجود لذاته .

و إنما يسمى موجودا ، عند اعتبار نسبته إلى الواجب .

فالواجب هو الموجود ، وكل ماسواه مفقود .

وهذا معنى قول أهل التحقيق : إن الأعيان ما شمت رائحة الوجود .

ومن هنا قال الإمام المذكور فى كتابه « مشكاة الأنوار » :

[ترقى العارفون من حضيض المجاز ، ورؤية غير الموجود موجوداً ، إلى ذروة

. . . .

الحقيقة ، وشهود الحق الحقيق ، فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله] إلى آخر ماقال .

قالوا : إن هذا حق لايدرك بالعقول المتوسطة ، وهو وراء طور العقل ، لايدركه سوى القديسين .



ونحن نقول : إن من أصاب شيئاً من العقل ، فقد كان له أن يدرك هذا الحق ، وإنه لأقرب إليه من حبل الوريد .

نعم يحتاج إلى أن يخلع عن نفسه قيد التقليد ، وأن يزيل عن عين قلبه قذى ما كان يعلم .

وينظر فى العالم بنظر جديد .

فإن كان الاحتياج إلى عقل فوق المتوسط ، للقدرة على خلع المعهود ، ورفض المشهود ، وكشف النقاب ، وخرق عادات الحجاب ، فكأنى أوافقهم على ذلك ؛ فإن ذلك كذلك .

وإن كان ذلك لنفس الإدراك ، فلا .

فتفطّن لعلك بعدُ تجد صدق ما أقول .

ولنرجع إلى ما كنا بصدده ، فليس فى الآية ـ على هذين التفسيرين ـ دليل على أن الهلاك سيقع .

واكتفى بعض أصحابنا بجواز العدم ، دون وقوعه .

وقد علمت مذهب الكرامية ، وأنه قريب من قول بعض أصحابنا ، أوهو هو .

فقول الشارح [وذهب الكرامية . . . الخ] .

مقابل لقوله [فقال بعضهم] .

[٥٤] ف « فى » ههنا تعليلية كما فى قوله صلى الله عليه وسلم : « عذبت امرأة فى هرة » .

فكان الأنسب أن يغير التعبير إلى قوله :

[وقال الكرامية لايقع] .

أو إلى قوله :

[وذهب الكرامية إلى أنه لايقع] .

كذا ينبغى أن يقرر هذا المقام .

ثم أقول : إن الحق المبرهن من الأقوال ، هو ما اقتصر عليه المصنف :

أى أن العالم قابل للفناء بنفسه .

ثم إنه هل هناك مانع من طرف الفاعل ، كإرادته ، أو علمه ، أن لاينفنى ؟ أو لامانع منه ؟

وعليه : هل يقع ؟ أو لايقع ؟

كل هذا فى مجال النظر . من ادعى فيه شيئاً ، فعليه البيان .

والمخالف فى هذا الحكم — أى أن العالم قابل للفناء بالمعنى الذى سمعته — هم القائلون بأن شيئاً :

لايوجد من العدم الصرف .

ولا يؤول إليه .

وأن الفناء فى الهيئات ، والتراكيب .

وهم الطبيعيون ، وقوم آخرون .

فاحفظ هذا ، ولاتلتفت لما شوش به هنا .

[٥٤] [ف «فى» : ههنا ، تعليلية . . . الخ] .

[٥٥] والمراد بمعرفته ههنا : التصديق بوجوده ، وصفاته الكمالية : الثبوتية والسلبية ؛ بقدر الطاقة البشرية .

وأما معرفة الله تعالى بالكنه ، فغير واقع عند المحققين .

ومنهم من قال بامتناعه : كحجة الإسلام ، و إمام الحرمين ، والصوفية ، والفلاسفة .

ولم أطلع على دليل منهم على ذلك ، سوى ما قال أرسطو — فى عيون المسائل — إنه كما تعترى العين عند التحديق فى جرم الشمس ظلمة ، وكُدْرَة ، تمنعها من تمام الإبصار ، كذلك تعترى العقل عند اكتناه ذاته حيرة ودهشة ، تمنعه عن اكتناهه .

وهو كما ترى كلام خطابى ، بل شعرى .

وقد يستدل على امتناعها بأن حقيقة الله تعالى ، ليست بديهية .

[والرسم لايفيد الكنه]

[والحد . ممتنع ؛ لأنه بسيط]

(ووجه ضعفه ظاهر)

لأن البساطة العقلية تحتاج إلى البرهان .

أقول : المنظور فيه هو المعلوم ، المتوصل منه إلى المطلوب ؛ كما يعلم من تعريف [النظر] و [الفكر] .

والمعرفة هى المقصود المطلوب ، فلا يصح أن تكون متعلق النظر ، فاحتيج إلى جعل [الفاء] للتعليل لا للصلة ، أى النظر لأجل معرفة الله تعالى .

ومثل هذا قد يستعمل ، كما فى الحديث الذى ذكره .

و يحتمل أن فى العبارة تسمحاً بحذف :

أى النظر فى محصِّلات معرفة الله ، أو مقدماتها ، أو مايشبه ذلك .

[٥٥] [والمراد بمعرفته ههنا : التصديق . . . الخ] .

أقول : على تقدير أن المعرفة تطلق على التصديق ، كما تطلق على التصور ، لايصح أن يراد بها — إذا أضيفت إلى مفرد — إلا التصور .

وعدم إفادةِ الرسم الكنه ، ليس كليا ؛ إذ لا دليل على امتناع إفادته الكنه فى شيء من المواد .

وعدم البداهة بالنسبة إلى جميع الأشخاص ، يحتاج إلى دليل ، فربما يحصل بالبداهة ، بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة ، وتجريدها عن الكدورات البشرية ، والعوائق الجسمانية .

والأحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة :

مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « ما عرفناك حق معرفتك » و « تفكروا فى آلاء الله ، ولا تفكروا فى ذات الله ؛ فإنكم لن تقدروا قدره » .

قال أبو بكر الصديق : « العجز عن درك الإدراك ، إدراك » .

وقد ضمنه المرتضى كرم الله وجهه ، فقال : « العجز عن درك الإدراك إدراك ، والبحث عن سر كنه الذات إشراك » .

وقد أضيفت فى كلام المصنف إلى مفرد ، وهو الاسم الشريف .

وليس التصور مرادا فى هذا المقام .

فيتعين حمل كلام المصنف على التسمح ، بإرادة ما هو موضع النزاع بينهم ، وهو النظر لأجل التصديق :

بوجوده تعالى ، ووجوبه ، وصفاته الكمالية : ثبوتية ، أو سلبية ؛ على قدر الطاقة البشرية : [لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا] .

والتصور ، وإن كان من ضروريات التصديق ، إلا أن ما هو من ضروريات التصديق ، لا يحتاج إلى النظر ؛ لما أن التصديق يحتاج إلى التصور بوجه ما ، كصانع للعالم أو مدبر له ، أو ما يشبه ذلك .

ومفرداته من المتعارفات ، فمركباته كذلك ؛ فلا يحتاج إلى التنبيه على وجوب النظر فيه .

. . . .

وأما معرفته التى هى تصور بالكنه والحقيقة ، فذلك غير واجب أيضاً ، لاشرعا ولا عقلا ؛ فإنه لم يقع لأحد قط من المحققين . وعدم وقوعه لأحد ، دليل أنه عسر الحصول .

وطريقه غير ممهد ، حتى تتطلبه عوالى العقول ، فضلا عن دوانيها .

ومثل هذا لم يعرف التكليف به ، وإن جاز عند بعض أصحابنا .

بل قال بعض أرباب النظر بامتناع معرفة الله تعالى بالكنه والحقيقة ، كحجة الإسلام الغزالى ، وإمام الحرمين ، والصوفية ، والفلاسفة .

ولم يطلع الشارح على دليل من هؤلاء المانعين ، على مدعاهم ، سوى دليل ذكره أرسطو فى كتاب له يسمى [عيون المسائل] قال :

إنه كما يعترى العين عند التحديق فى جرم الشمس ، كُدْرَةٌ وظلمة ـ لتراكم الضياء وضعف الباصرة ـ تمنعها عن تمام الإبصار ، كذلك يعترى العقل عند إرادة اكتناه ذات الله تعالى ـ أى إدراكها بالكنه ـ حيرة ودهشة ، تمنعه عن اكتناهه .

وهذا كلام خطابى ، لأن مقدماته من المتعارفات ـ لا الضروريات ـ ؛ ولأنه تمثيل يفيد التقريب ، دون اليقين .

بل شعرى ، لما فيه من التشبيه التخييلى ، المؤثر فى النفوس ، الحاجب لها عن استطلاع الحقائق .

وقد يذهب وهم واهم ، يستدل من طرف المانعين ، بأن إدراك الشىء .

إما أن يكون بالبداهة .

أو بالكسب .

وما بالكسب :

. . . .

إما أن يكون بالحد : تاما . أو ناقصاً .

أو بالرسم : كذلك .

وكل ذلك باطل ؛ فإن حقيقته تعالى ليست ببديهية بالضرورة ؛ والرسم بأقسامه لايفيد الكنه ، بل الوجه .

والحد ممتنع ؛ لاحتياجه إلى الذاتيات ، والحق تعالى بسيط لا تركيب فيه بوجه .

وهذا الاستدلال ضعيف .

ووجه ضعفه ظاهر :

لأن الحد إنما يستلزم التركيب العقلي ، لا الخارجي .

والتركيب العقلي — فى ذاته تعالى — لم يقم دليل على استحالته .

فالبساطة العقلية ليست بواجبة لذاته تعالى فيجوز أن يكون بسيطاً فى الخارج ، مركبا فى العقل ، فيحد بلا مانع .

وقولكم : الرسم لا يفيد معرفة الكنه — وإنما يفيد معرفة الوجه — لم يقم دليل على كليته ، وأنه لا يفيد الكنه فى جميع المواد .

ولم لا يجوز أن يكون تصور الشيء بالوجه ، مستلزما لتصوره بالكنه ؛ بأن يكون بين وجه الشيء ، وحقيقته ، تعلق مخصوص ، بحيث يستلزم تصور أحدهما ، تصور الآخر .

وقولكم : حقيقته تعالى ليست ببديهية ، غير مسلم ؛ فإن عدم البداهة ، إن سُلِم بالنسبة إلى شخص ، لا يسلم بالنسبة إلى بقية الأشخاص .

وعموم عدم البداهة يحتاج إلى دليل ؛ إذ ربما تقع بداهة اكتناه الذات لمن هذب نفسه بالعمل ، على الشريعة الصحيحة ، وجردها عن كدورات الأخلاق البشرية ، التى تقتضيها النشأة العنصرية ، وأزال عنها العوائق الجسمانية ، المانعة لها من دخول الحضرة القدسية .

. . . .

فالحاصل : أنه لا دليل على امتناع اكتناه ذاته تعالى .

وأما عدم وقوعه : فلأنه لم يصل إلينا ممن تقدمنا ، خبر بوقوعه لأحد . وهذا إنما يفيد عدم علمنا بالوقوع .

بل فى الأحاديث ما يدل على أنه لم يقع لنبينا ، وهو أكمل المخلوقات ، فعدم وقوعه لغيره أولى .

فقد قال صلى الله عليه وسلم : « سبحانك ما عرفناك حق معرفتك » .

أشار بـ [السبحان] إلى أن عدم المعرفة ، لغاية تنزهه وتقدسه عن ملائمات عالم الإمكان .

وقال : « تفكروا فى آلاء الله ومخلوقاته . ولا تفكروا فى ذاته تعالى ، فإنكم لن تقدروا قدره ».

أى إن تفكرتم فى ذلك ، فما عظمتوه تعظيما يليق بجنابه .

وقال الصديق : « العجز عن درَك الإدراك إدراك »

الدرك ــ بفتح الراء ــ القعر .

والمراد به هنا : الغاية ، مجازا .

أى الاعتراف بالعجز عن بلوغ غاية إدراك الذات ، إدراك للذات بوجه تختص به ، وتمتاز به عن سائر الحقائق .

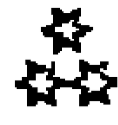
وقد زاد المرتضى على كلام الصديق :

« والبحث عن سر الذات إشراك »

أى البحث عن حقيقة الذات إشراك ؛ فإن من طلب حقيقتها ، فقد ظنها ممكنة ، فكان معتقدا بألوهية ممكن ، لا واجب .

. . . .

وهذا كلام يدل على عدم وقوعه ، و يشير إلى عدم جوازه ، لـكن بغير برهان.
هذا تقرير ما للشارح .



بقى لنا مع الشارح كلام .

أولا : قوله [لم أطلع على دليل من المانعين على ذلك] .

قد برهن الصوفية على ذلك ، بأن مرتبة الذات هى مرتبة [لا بشرط شيء] المنزهة عن كل قيد ، حتى عن قيد الإطلاق ، وهى مرتبة العماء والباهوت ، التى لا اسم فيها ، ولا رسم .

وكل ماأتى عليه التقييد ، فهو ممكن من الممـكنات ، وتنزل من تنزلات الذات .

وما اكتنهته عقولنا ، فهو مما تصورت به نفوسنا ، فهو معرض لـكثير من الاعتبارات والتقييدات ، فهو ممـكن وليس بحقيقة الذات .

وهذا ضرورى .

و بغير ذلك .

و برهن الشيخ [أبو نصر الفارابى] من الفلاسفة على ذلك فقال :

[إن علمنا بحقيقة من الحقائق ، موقوف على العلم بجميع لوازمها ، حتى نميز العرض من الذاتىّ ، ونحصر كلاً منهما .

وذلك غير ممـكن .

فإنا إلى أى حَدٍّ وصلنا ، يحـكم العقل ــ بجواز ذاتى ، غير ما علمنا ، لم نصل إليه ــ حكما حقيقيا ، وجوازا واقعيا .

فعلمنا بحقيقة من الحقائق محال .

فعلمنا بحقيقة الواجب محال بالأولى .

. . . .

و إنما ندرك الأشياء بالخواص واللوازم] .

وقال :

[لما كان لا يمكن الإنسان أن يدرك حقائق الأشياء ، خصوصا البسائط منها ، و إنما يدرك منها اللوازم والخواص . وكان الحق الأول أبسط البسائط ، كان ما يمكن أن يدرَكَ ،من حقيقته ، اللازمُ وهو وجوب الوجود] .

و برهن بغير ذلك .

وكثير منهم قد برهنوا على هذا المطلب ، لو أوردنا ما لهم ، لطال .

⁂

وثانياً : قوله فى انتقاد دليل أرسطو :

[إنه ظنى ، بل شعرى] .

نقول : إنه برهان يقينى قطعى ، لمن تدبر ؛ وذلك لأنه ير يد أن الباصرة ، كما اعتراها الكَدُورة والظلمة ، لتحديقها لما هو أغلب عليها من الأضواء ، وأقوى مما تقبله .

كذلك المعلول المقيد بقيد الإمكان ، إذا انتهض لأن يدرك المطلق الحقيقى ، المنزه عن عارية النقص ، تحير فى ذلك واندحر راجعاً ؛ لعلمه بأن المعلولية تقضى على المعلول بأن لا يدرك حقيقة العلة ، لاستحالة أن يتمثل الناقص بحقيقة الكامل ، والممكن بحقيقة الواجب .

إذ يكون الكامل فى الناقص .

والواجب فى الممكن . تَدَبَّرْ .

والتمثيل للتقريب .

⁂

وثالثا : فيما أورده على ما قد يستدل به الذى ذكره . أقول :

. . . .

وقوله : [البساطة العقلية محتاجة إلى برهان] .

غفلة عما حقق فى فنه :

أن الجنس والمادة .

والفصل والصورة .

متحدات بالذات ، والتغاير بالاعتبارات العقلية .

فكل ما له جنس وفصل ، فله مادة وصورة خارجيان ، فيكون مركبا .

فالتركيب الذهنى ، مستلزم للتركيب الخارجى .

وما ذكره وتبعه عليه ناصروه :

من أن المحال إنما هو التركيب الخارجى ؛ لاحتياج الكل للجزء فى الخارج ، المستدعى للإمكان .

أما التركيب الذهنى من الأمور الانتزاعية المستدعى للاحتياج الذهنى ، فلا ضير فيه ؛ إذ المحظور احتياجه فى الوجود الخارجى .

فغلط ؛ فإن المنتزع لا بد له من منشأ الانتزاع .

و إذ كان الشىء بسيطا من جميع الجهات ، فأنّى للعقل أن يجعله كثيراً متعددا ؟ إن هذا إلا محض الاختراع الذى لا منشأ له فى الخارج أصلا ، فلا يكون مما نحن فيه فى شىء .

بل الحق أن العقل لا ينتزع المتعدد ، إلا من متعدد .

والبسيط لا ينعكس منه على الذهن مركب ؛ فإن الخارجى حقيقة الذهنى ، والذهنى صورته منطبق عليه .

والمركب لا ينطبق على البسيط ، ولا العكس .

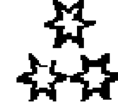
و إلا لعاد العلم ، جهلا .

[٥٦] [واجب شرعا] .
لقوله تعالى : « فَانظُرُوا إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ » .
و : « قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » .
ولقوله عليه الصلاة والسلام ــ حين نزل : « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ» .

فالتركيب الذهنى ، إنما يكون منشؤه التركيب الخارجى .

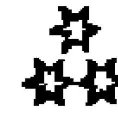
فالاحتياج فى أحد الطرفين يستلزم الاحتياج فى الآخر .

وأما حديث البداهة : فلا معنى له بعد طول الحيرة ، وغموض المطلب ، وخفاء السبيل على الأولين والآخرين ، والقدماء ، والمحدثين .



وقوله : [فربما ... الخ] .

فيه أنه قد أجمع المحققون من أهل الشرائع على أن الذكر للفكر ، وجميع العبادات من قبيل الذكر . فمن هذب نفسه بالشرائع الصحيحة ، فقد زاد فكره عن فكر غيره ؛ لكثرة ذكره المستلزم لفكره . فمقدماته أكثر . فمن أين له البداهة بعد التهذيب ؟



والحق أن إدراك حقيقة البارى تعالى غير ممكن ، لما سمعت من الأدلة ــ ولا دلالة أخرى ــ ولما تشهد به لوائح الكتاب والسنة .

[٥٦] [واجب شرعا] .

أقول : أى النظر لتحصيل معرفة الله تعالى ، قد ثبت وجوبه بالشرع ؛ لما ورد فى الآيات والأحاديث ، من الوعيد على تركه ، ولا وعيد على ترك غير الواجب .

فالنظر واجب :

أى يعاقب تاركه العقاب المذكور فى لسان الشرع .

. . . .

ويثاب محصله الثواب المذكور فيه .

وهذه قضية مجمع عليها بين المسلمين ، من أشاعرة ، ومعتزلة ، وغيرهم .

بقى النزاع فى أنه : هل ثبت من طريق العقل أيضاً ، الوجوب بهذا المعنى ؟

فذهب الأشاعرة ، إلى أنه لم يثبت ذلك من طريق العقل ؛ فإن علم مثل هذا الثواب ، وهذا العقاب ، مما لايهتدى إليه العقل بمقدماته ، بل لابد فيه من مخبر صادق ، وهو النبي ؛ فإن علم الأمور الحسية ـ كالجنة والنار . ومافيهما من النعيم والعذاب ـ لاتكتسب بطريق النظر ؛ بل لابد فيها :

من الحس .

أو الإخبار .

كما هو ظاهر .

وإذا لم يعلم المترتِّب ، فكيف يعلم ترتبه على شىء ؟ فلا سبيل لعلم ترتب هذا الثواب ، وهذا العقاب ، إلا الإخبار .

وأما أن النظر والفكر فى العالم لتحصيل الحقائق على الوجه الحق فى الواقع ، على قدر الطاقة البشرية ، واجب ؛ أى يمدح فاعله ، ويذم تاركه .

وأن الواقف على الحقائق ، المستبصر بنور المعرفة ، مُنَعَّمٌ بعلمه .

وأن الجاهل معذب بجهله .

فذلك مما يمكن للعقل أن يدركه بمقدماته ؛ بل قد وقع ذلك لكثير ، كما وقع لحكماء اليونان وغيرهم .

بل وكذلك سائر الأخلاق ، يمكن للعقل الاستقلال بإدراك أنها كمال يمدح صاحبه ، أو نقص يذم صاحبه .

وذلك بالنظر فيما يترتب عليها ، من المصالح والمفاسد البدنية ، أو النفسية الروحية .

. . . .

بل وجوب النظر بهذا المعنى ، لمعرفة مافيه الصلاح والفساد ، ليحصل الأول ويجتنب الثانى ، مما جبل عليه نوع الإنسان ، وفطر عليه .

بل مطلق استحصال المعلومات .

ومن ثم كانت حجج الأنبياء ، قائمة على المعاندين .

واندفع الإفحام عنهم ؛ إذ بهذا الوجوب المعلوم لديهم عقلا ، يلزمون بالنظر فى براهين النبوة .

وبالنظر فى براهين النبوة ، يُحَصِّلون علم ما جاءت به النبوة ، من لسان النبوة ، بعد التصديق بها ، الحاصل بتلك البراهين .

ومما جاءت به النبوة : أن النظر لمعرفة الله تعالى واجب يثاب عليه ويعاقب عليه ، كما جاء فى الشرع .

فلم يتوقف التصديق بالشرع ، على وجوب النظر بالشرع . بل الوجوبُ العقلى، بمعنى أن تحصيله كمال ، وتركه وبال ، كاف فى إلزام النظر .

فاندفع ما قال المعتزلة : من أنه لووجب النظر شرعا ، للزم إفحام الأنبياء ، لتوقف العلم بوجوب النظر على ثبوت النبوة عند الناظر .

وثبوت النبوة عنده ، متوقف على النظر .

والنظر متوقف على انبعاث نفسه إليه . وانبعاث نفسه إليه متوقف على علمه بوجوبه عليه .

فقد توقف ثبوت النبوة عنده ، على علمه بوجوب النظر ، وقد كان علمه بوجوب النظر ، متوقفا على ثبوت النبوة عنده . . . . هذا خلف .

فلا يتمكن نبى من إلزام النبوة لشخص من الأشخاص .

وحاصل الدفع : أن انبعاث النفس إلى النظر ، ليس متوقفا على الوجوب الشرعى ،

[٥٧] « وَيل لمن لا كها بين لحييه ولم يتفكر فيها » .

والأمر ههنا للوجوب لأنه عليه الصلاة والسلام ، أوعد بترك الفكر فى دلائل معرفة الله تعالى ، ولا وعيد على ترك غير الواجب .

[٥٨] وعند المعتزلة واجب عقلا ؛ لأن شكر المنعم واجب عقلا ، وهو موقوف على معرفة الله .

ومقدمة الواجب المطلق ، واجب .

وهو مبنى على قولهم : بالحسن والقبح العقليين .

وسيأتى إبطاله .

بمعنى ترتب الثواب المخصوص ، والعقاب المخصوص . بل يكفى فيه الوجوب بمعنى ترتب الكمال والخير ، على تحصيله ، والنقص والشر على تركه .

وهذا ظاهر .

فقد ثبت أن وجوب النظر بمعنى ترتب الثواب والعقاب المذكورين فى لسان الشرع ، إنما يعلم من طريق الشرع فقط ؛ إذ لا مجال للعقل فيه ، بل وكذلك سائر الأعمال والأخلاق

[٥٧] [ويل لمن لا كها بين لحييه . . . الخ] .

أى ويل لمن قرأ هـذه الآيات ، وجعلها بمنزلة الأكل ، يلوك به لسانه ، ولم يتفكر .

[٥٨] [وعند المعتزلة واجب عقلا ... الخ] .

أقول : قال المعتزلة : إن النظر فى معرفة الله تعالى واجب عقلا ؛ أى أن للعقل أن يستقل بعلم تحتمه ولزومه ، ولو لم يأت به شارع .

وذلك أن العقل حاكم بمقدمة،هى أن شكر المنعم واجب ، بحيث إن من لم يشكر

. . . .

من أنعم عليه يستحق الذم ، وأن يسلب هـذا المنعم نعمته عنه ، ويحـله منـه محل الغضب والانتقام .

وشكر المنعم لايتصور من الشاكر ، إلا بعد معرفة المنعم .

ومعرفته إنما تـكون بالنظر .

فالنظر مما تتوقف عليه المعرفة ، التي يتوقف عليها الشكر ، الذى هو واجب .

فالنظر مما يتوقف عليه الشكر بالواسطة .

وماتوقف عليه الواجب المطلق ، فهو واجب .

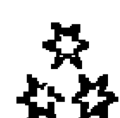
فالنظر واجب .

وكل ذلك أحكام عقلية .

فوجوبه عقلى .

وقيد الواجب بالمطلق ، احترازاً عن الواجب المقيد ، كالزكاة المقيـدة بملك النصاب ؛ فإنه لايجب تحصيل النصاب ، لتحصيل الزكاة . بخلاف مثل شكر المنعم وعبادته ؛ فإن ذلك ممـا يجب على الشخص ، من حيث هو سليم الآلات ، كامل العقل ؛ بدون قيد آخر .

فما يتوقف عليه مثل هذا الواجب ، فهو واجب التحصيل عند القدرة .



وأقول . هذا استدلال بارد .

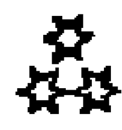
أما أولا : فلأن مقدمته الأولى ليست برهانية ؛ بل هى خطابية مشهورة .

وأما ثانيا : فإنهم إن أرادوا أن العقل حاكم بأن شكر المنعم واجب ، بمعنى أنه يترتب عليه الثواب والعقاب المذكوران فيما سبق ، أى بمعنى ماجاء فى لسان الشرع ،

. . . .

فلا نسلم هـذا ؛ فإن العقل ليس له سبيل أن يعلم هذه الأمور ، حتى يعلم ترتبها على شيء ، أو عدم ترتبها عليه ، كما علمت مما مر .

وإن أرادوا أن العقل حاكم بأن الشكر واجب ، بمعنى أنه حسن ولازم ، يمدح عليه ويذم على تركه ، فلانزاع فى أن مثل هذا ، يمكن أن يعلم بطريق العقل ، فليكن النظر واجباً بهذا المعنى ، ولا ضير فيه .



وثالثا : أن العقل يحكم بأن فقيراً ، لو وجد فى سبيله قرطاساً من الذهب ، ولا يعلم من أين هذا ، ولا من أتى به ، فلا يجب على هذا الفقير أن يفتش عمن أتى به ، حتى يسدى إليه نفعا أو شكراً .

ولو أنه قابل هذا المحسن بالإساءة ، لايذم ؛ لعدم علمه بأنه محسن .

ولو أن المحسن سلب إحسانه عنه ، مع علمه بأنه لايعرفه ؛ كان سفيهاً ، إذ لم يخبره بأنه المحسن .

بل هذا الصنع دليل على أن المحسن غير طالب للمقابلة بالشكر ، ولو كان طالبا لذلك ، ولم يظهر نفسه ، فقد سفه نفسه .

ومن لم يعـلم له إلهـاً ، ولا خالقاً ، ولم يدر أن للعالم صانعاً من أصله ، ولم يشهد الإحسان والإساءة إلا من بنى نوعه ، وكان محصلا لرزقه من صنعته ، وكسب يده ، فـكيف يجب عليه شكر ، أو عبادة ، أو معرفة ، إلا من طريق مايرى أن تحصيل العلم كمال .

ومن أعظم الـكمالات علم مبدأ العالم ، ومايشبه ذلك .

بل لو علم صانعه وخالقه ، وأنه الرازق ، لم يجب عليه شـكره إلا بإيجاب منه ، وإيذان بأنه يطلب منه ذلك .

[٥٩] ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة ، بأن عبادة الله تعالى واجبة بالإجماع ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود .

فمعرفة الله تعالى ، مقدمة الواجب المطلق ، فتكون واجبة .

ولما توقفت على النظر ، يكون النظر أيضاً واجباً .

فإن قلت : ذهب قد بعض الأئمة ، كالإمام الغزالى ، والإمام الرازى ، فى بعض تصانيفه ، إلى أن وجود الواجب بديهى ، فلا يحتاج إلى النظر .

قلت : دعوى بداهته ، بالنسبة إلى جميع الأشخاص ، فى محل المنع .

ولئن سلم ، فالنظر فى سائر صفاته ، من العلم والقدرة والإرادة ، وغيرها ، يكون واجبا ، فإنها ليست بديهية بلا ريب .

كيف وهو لايعلم ماذا يليق بذلك المنعم من أنواع التعظيم والشكر ، فربما كان مايظنه شكراً ، كفراً ؛ فلابد فى ذلك من معلم صادق ، يخبر بما يرضاه ذلك المنعم من أنواع الشكر ، على ماعلّمه .

فلا سبيل إلى ذلك إلا طريق الشرع الشريف .

[٥٩] [ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة . . . الخ] .

أقول : قد بيّن فيما سبق أن النظر لمعرفة الله ، واجب بالكتاب والسنة .

وأراد أن يبين أنه يمكن الاستدلال عليه بالإجماع أيضاً . وهو أيضاً دليل شرعى .

فقال : إن عبادة الله تعالى من صلاة ، وصوم ، وذكر ؛ واجبة بإجماع الأمة ، ومن المعلوم أن العبادة إنما تتصور عبادة ، بعد عرفة المعبود .

فمعرفة المعبود مقدمة هذا الواجب المطلق ، المجمع عليه .

فهى واجبة بالإجماع أيضاً .

ولما كان النظر مقدمة لها ، وجب أيضاً بما وجبت به .

فالنظر واجب بالإجماع .

[٦٠] ولعل الحق أن النظر إنما يجب على كل واحد من المكلفين ، فيما ليس بديهيا ، بالنسبة إليه .

فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر فى بعض صفات الله تعالى ، لا يجب عليه النظر فيه .

نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل ، بحيث يتمكن معه من إزلة الشبه ، و إلزام المعاندين ، و إرشاد المسترشدين .

وقد ذكر الفقهاء أنه لا بد أن يكون فى كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ، و يسمى « المنصوب للذب والمنع » .

و يحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر من مثل هذا الشخص، كما يحرم عليه إخلاؤه.

فقد علم أن النظر واجب بالكتاب والسنة والإجماع ، فلا يجوز إنكار وجو به .

[٦٠] [ولعل الحق . . . الخ] .

أقول : قد يقع الاشتباه .

بين العلم اليقينى الحاصل من سرعة الانتقال ، الملحق ببديهة الفطرة، بحيث يكون من قبيل قضايا قياساتها معها .

أو من قبيل الحدْس .

و بين ما تتعوده النفوس من عقائد الآباء والأمهات ، والعشائر .

فإنه قد يدعى فيه البداهة ، كما هو دأب أر باب الكسل والجهالة .

و يظهر ذلك بالامتحان للنفس ؛ فإن عرض عليها النقيض واستنفرت منه بمجرد الالتفات ، بدون أن تلحظ السبب ، فذلك هو التعود .

و إن كان بلحظ السبب الحقيقى ، فذلك هو الفطرة السليمة .

فإياك ، إياك ، أن تجعل العجز فطرة .

[٦١] مسافةِ الغَدوى ، عن العالم بظواهر الشريعة ، والأحكام التى تحتاج إليها العامة .

[٦٢] وإلى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل ، وعمر فيه مرابط الجهل ، وتصدر فيه لرياسة أهل العلم والتميز بينهم ، من عرى عن العلم والتميز ، متوسلا فى ذلك بالحوم حول الظَّلَمة ، والانخراط فى سلك أعوانهم وخدامهم ، والسعاية الباطلة ، سعيا لتحصيل مرامهم .

خذلهم الله تعالى ، ودمرهم تدميرا ، وأوصلهم قريبا إلى جهنم وساءت مصيرا .

---

[٦١] [مسافة الغدوى] .

بالغين المعجمة ، من الغداة ، أى البُكرة ، وهى مسافة يقطعها المسافر ، ذهابا وإيابا ، فى يوم واحد .

[٦٢] [وإلى الله المشتكى . . . الخ] .

قال الكلنبوى فى حاشيته على هذا الكتاب :

[قيل : ولعمرى إنه أفضل من زماننا ، فنحن أحق بهذا المشتكى .

أقول : الحمد لله تعالى ، والشكر له ، على ما أغنانا عن الشكاية ؛ إذ جميع هذه الشكايات لعلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف .

وذلك زمان كانت تعد فيه العلوم والمعارف من الكمالات ، وقد انتهينا إلى زمان تعد فيه العلوم والمعارف من المعايب .

فلا ترتب فلا شكاية] انتهى .

وأنا أقول : قد غبن الشارح والحواشى أهل زمانهم ، وكسفوا شموس آفاقهم ، فإن أزمنتهم وأمكنتهم ، كانت العلوم فيها منتشرة ، والعلماء بعلومهم مفتخرة .

وكان للسان أن يتكلم ، وللجاهل أن يتعلم .

وقد انتهينا إلى زمان يفتخرون فيه بالجهالة ، ويشيدون بشئون الضلالة ، ويحكمون

[٦٣] فإن قلت إن النبي صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه والتابعين ، كانوا يكتفون من العوام ، بالإقرار باللسان ، والانقياد لأحكام الشرع ، ولم ينقل عن أحد منهم ، أنهم كلفوا المؤمنين الاستدلال .

فكيف ! ومنهم من أسلم تحت ظل السيف .

ومعلوم أنه فى هذه الحال ، لم يظهر دليل دال على وجود الصانع وصفاته .

قلت : إنهم لم يكلفوا بالنظر أول الأمر ، بل كلفوهم أولا بالانقياد والإقرار ، ثم علموهم ما يجب اعتقاده فى الله وصفاته ، وكانوا يفيدونهم المعارف الإلهية ، فى المحاورات ، والمواعظ ، والخطب ، على ما تشهد به الأخبار والآثار .

بكفر من طالع كتب الكلام ، ويستنفرون من تقرير عقائد الإسلام ، ورفع أستار الأوهام ، ودفع شبه الملاحدة اللئام .

قد عكفوا على عادات بالية ، وهذيانات من التحصيل خالية ، يُفنُون آجالهم سدى ، ويصدون عن طريق الهدى .

حادوا عن طريق السلف الصالحين ، واتخذوا سبيلا غير سبيل المؤمنين ، كلما لحوا نورا إلٰهيا بادروا إلى إطفائه ، وعدوه شيئا فريا ، أو هُدُوا سَنَناً مرضيا استدبروه ونبذوه وراءهم ظهريا .

ولو أنى كشفت سيىء أحوالهم ، لعجبت البشرية من قبيح أفعالهم .

ولكن الشكوى إلى الله . ليس فى زماننا أذن تسمع ولا قلب يجزع . فإن كنت على شىء من العلم ، فاتخذلك قبرا ، وإلا أوجعوك ضربا ، وألقموك حجرا ؛ فإن الأكابر فى هذا الباب أصاغر ، والبدع لديهم شعائر ، فلا حول ولا قوة إلا بالله .

وتغيير هذه الحال إنما يكون بتأييد الله .

ولا نطيل الكلام ؛ فإن القوم لئام .

[٦٣] [فإن قلت : إن النبى . . . الخ] .

غاية الأمر أنهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه والتابعين ، وقرب الزمان بزمانه عليه الصلاة والسلام ، كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات ، وتهذيب الدلائل ، على الوجه الذى ينطبق على القواعد المدونة .

ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الإجمالية ، بحيث لم تكن الشبه والشكوك متطرقة إلى عقائدهم بوجه من الوجوه .

والحاصل : أنهم كانوا موقنين بالمعارف الإلهية ، ويرشدون غيرهم إلى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى ، حسبما تقتضيه استعداداتهم .

قال الأعرابي — حينما سئل — :

« البعرة تدل على البعير . وأثر الأقدام على المسير .

أفسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، لا تدلان على اللطيف الخبير ؟ » .

وقال بعض العارفين — حين سئل : بم عرفت ربك ؟ — :

« عرفته بواردات ، عجزت النفس عن عدم قبولها » .

قال جعفر الصادق — رضى الله عنه — :

« عرفت الله بنقض العزائم ، وفسخ الهمم » .

وأنت إذا تأملت ، وأحطت بجوانب الكلام ، علمت أن الاشتغال بـ « علم الكلام » إنما هو من قبيل فرض الكفاية .

وما هو فرض عين : هو تحصيل اليقين بما يُثلج به صدره ، وتطمئن به نفسه ، وإن لم يكن دليلا تفصيليا .

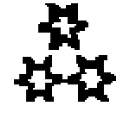
أقول : ما ذكرت من :

أن تفصيل الدلائل واجب كفاية ، ويحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر منه .

وأن كل أحد يجب عليه النظر ، فيما لم يكن بديهيا عنده ؛ لو كان حقاً لكان النبي صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه ، أولى أن يكونوا على هذا الأمر ، مع أنهم كانوا يكتفون من العوام ، بالإقرار باللسان ، والانقياد ، والأحكام الظاهرة .

. . . .

ولم ينقل عن أحد منهم ، أنه كاف المؤمنين بالنظر والاستدلال فى شىء من المطالب أصلا ، خصوصا وقد كان منهم ، من يؤمن تحت ظل السيف ، ويقبلون ذلك منه بدون تكليف بزائد ، مع أن السيف لا يُدخل الإيمان فى القلب ، ولا يحصل اليقين الذى لا يحتمل النقيض .



وحاصل الجواب : أن الآيات والأحاديث الدالة على وجوب الفكر والنظر ، لا تكاد تحصى ، ومن المعلوم أن الفكر إنما هو لتحصيل المعارف ليس إلا .

وليس كل أحد يتمكن من النظر والاستدلال على الوجه الأصوب .

فيجب أن يقام لهذا الأمر ، من يقوم به على وجه الإتقان والتفصيل. وأخذُ ذلك منه لا للتقليد ، بل للتسهيل .

وإنما لم يكن ذلك فى زمن النبى وأصحابه ؛ لأن الهمة إذ ذاك ، كانت فى جمع كلمة الاتفاق على أمر واحد ، وإن بحسب الظاهر ، وقطع دابر القاطعين لطريق الله ، المبارزين بالكفر والجحود .

ثم بعد أن اتحدوا فى الكلمة ، أخذ الروساء رضى الله عنهم يبينون طريق اليقين ، فى خطبهم ومواعظهم ، ومحاوراتهم فى ، مجالسهم ، ونحو ذلك .

فإن الاشتغال بنشر العلوم إذ ذاك ، وتدريسها ، كان يقلل جمعية المقاتلين ، ويحتاج إلى ثروة لم تكن إذ ذاك للمؤمنين .

فلما استقر أمر الإسلام ، وكثر جمعه ، وانتشر بين الخاص والعام ، وذهب من كانت تربيتهم بالكلام ، واحتيج إلى نشر العلوم والمعارف ؛ لعدم المربى العارف ، ولعزة الإسلام ، وكثرة المؤمنين ،استغنى عن كثير من النفوس والأموال لأجل ذلك.

وأيضا كان الناس فى زمن النبى وأصحابه ، مؤيدين بالفيض الإلٰهى ، لقربهم من أنوار النبوة .

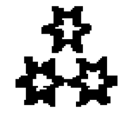
[٦٤] ثم اختلف علماء الأصول فى أول ما يجب على المكلف :

فقال الأشعرى : هو معرفة الله تعالى ، إذ يتفرع عليها وجوب الواجبات ، وحرمة المنهيات .

وقال المعتزلة ، والأستاذ أبو إسحاق الإسفرايينى : هو النظر فيها ؛ إذ هى موقوفة عليه .

وأما بعد ذلك ، فقد حصل الوهن فى الأمر ، واستولت الغفلة ، وانفتح باب الشر ؛ فاحتيج إلى ذلك .

وهناك أسباب أخر لا تذكر ، خوفا من شواظ الجاهلين .



وحاصل الكلام : أن الواجب العينى هو اليقين ، من أى طريق أُخذ ، وقد كان ذلك حاصلا فى زمن النبى وأصحابه ، وإنما احتيج إلى طريق التفصيل بعد ذلك ، لردع المعاندين ، مخافة على عقول القاصرين .

ومثل هذا يجب كفاية ، خصوصا فى زماننا هذا الذى قد قام فيه القسيسون على ساق ، وأخذوا يدعون الناس إلى التنصر فى الأسواق ، وأخذت كلمة الكفر فى الطغيان ، ووهت من كلمة الحق أركان . والناس عن هذا غافلون ؛ فإنا لله وإنا إليه راجعون ، فنسأل الله تعالى أن يؤيد هذا الدين ؛ بروح المعرفة ، وأن يقطع دابر أرباب الجهالة والسفه .

[٦٤] [ثم اختلف علماء الأصول . . . الخ]

أقول : اختلف علماء الأصول فى أول واجب يجب على المكلف تحصيله ، بحيث لا يسوغ له العقل ، أو الشرع ، أن يحصل شيئا قبله :

فقال الشيخ الأشعرى : أول الواجبات هو معرفة الله تعالى ، بما يحصل اليقين الذى لا يحتمل النقيض بوجه .

وقيل : هو الجزء الأول من النظر .

وقال إمام الحرمين ، والقاضى أبو بكر ، وابن فورك : هو القصد إلى النظر ؛ لتوقف الأفعال الاختيارية ، واجرائها ، على القصد .

والنظر فعل اختيارى .

قلت : على ما ذكروه ، يلزم أن يتوقف القصد ؛ لكونه فعلا اختياريا ، على القصد ، وهكذا . . . فيلزم الدور ، أو التسلسل .

والتحقيق : أن الأفعال الاختيارية تنتهى إلى الإرادة ، .

والإرادة تنتهى إلى أسباب غير اختيارية ؛ فإن تصور الأمر الملائم مثلا ، يوجب انبعاث الشوق .

والشوق يوجب الإرادة ؛ إذ هى نفس تأكد الشوق ، على ما ذهب إليه بعض.

ولا مدخل للاختيار فى الشوق والإرادة .

وليس هناك أمر آخر يصدر بالاختيار ، يسمى قصدا .

فيجب على المكلف ، قبل السعى فى شىء من الأعمال الظاهرة والباطنة ، أن يسبر الحقائق ، حتى يصل إلى العلم بوجود الحق تعالى ؛ إذ ذاك هو الأصل المطلوب ، والكمال المرغوب .

و إيجاب الواجبات ، وتحريم المنهيات ــ خصوصا فى القسم العينى ، وهو مايتعلق بذات الشخص ــ إنما كان لأجل تتميم المعرفة ، بصفاء مرآة النفس .

فهى المقصد ، وجميع الواجبات ــ فعلا وتركا ــ توابع لها ؛ فمن ثم قيل : يتفرع عليه ــ أى على ما ذكر من المعرفة ــ وجوبُ الواجبات ، وحرمة المنهيات .

وأيضاً : إن واجبا من الواجبات ، لايجب على المكلف تحصيله شرعا ، حتى يعلم أن ذلك مما يجب عليه .

ولايعلم ذلك ، حتى يصدق بالشرع .

ولا يصدق بالشرع ، حتى يعرف الله تعالى ، كما هو ظاهر ، وسيأتى .

. . . .

فلا يجب عليه واجب من الواجبات ، إلا بعد معرفة الله تعالى .

فوجوب الواجبات مفرع على المعرفة ؛ إذ هى أصل تنبنى عليه جميع الأحكام .

وجميع الأحكام ، موجهة إلى المكلف ؛ بالضرورة الشرعية ، فيجب عليه أن يحصل ما انبنت عليه تلك الأحكام ، حتى يحصل مابه ينتظم تحت من تجرى عليهم هذه الأحكام ، الذى هو واجب عليه .

فإن كل مكلف يجب عليه ، ما أوجبه الشرع من الواجبات ، ويحرم عليه ماحرمه من المنهيات ؛ وذلك إنما يكون بعد معرفة الموجب والناهى .

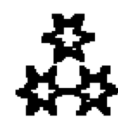
فالمعرفة أول واجب ، وهذا الوجه ، وإن كان دقيقاً ، إلا أن فيه تكلفاً ، ولا يخلو عن ضعف .

وأيسر مايقال فيه : أن معرفة الواجب تكون بمنزلة تحصيل النصاب للزكاة ولم يقل أحد بوجوبه . والوجه الأول ، أولى وأسلم .

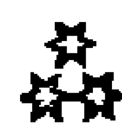
وأيضاً قد أشار الشارع ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى أن القصد من العبادات ، والأخلاق ، التخلق بأخلاق الله تعالى ، وذلك لا يمكن إلا بعد معرفة الله تعالى ، فهى متقدمة على جميع العبادات ، وما يتبعها .

فهى أول واجب .

وهذا قول حقيق بالقبول ، قد اتفق عليه المليون ، وجماهير الحكماء .

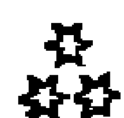


وقال المعتزلة ، والأستاذ أبو إسحاق الاسفرايينى : أول واجب ، هو النظر ؛ إذ المعرفة موقوفة عليه ، وما توقف عليه الواجب ، فهو واجب .



. . . .

وقيل أول واجب ، هو أول جزء من النظر ؛ لأنه مُعِدٌّ لثانى جزء ، ولا يوجد الجزء الثانى ، إلا بعد وجود الأول .



وقال إمام الحرمين ، والقاضى أبو بكر ، وابن فورك : هو القصد إلى النظر ؛ لأن الأفعال الاختيارية ، وأجزاءها — على الرأيين السابقين — تتوقف على القصد .

والنظر فعل اختيارى ، فهو — على رأى المعتزلة ، والأستاذ — أو جزؤه — على ماقيل — يتوقف على القصد .

ومايتوقف عليه الواجب ، فهو واجب قبله .

فتصوير دليلهم هكذا :

النظر ، أو جزؤه ، فعل اختيارى .

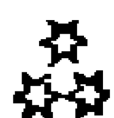
وكل فعل اختيارى يتوقف على القصد .

فالنظر ، أو جزؤه ، يتوقف على القصد .

ومايتوقف على شىء ، فوجوبه متأخر عن وجوبه .

فوجوب النظر ، أو جزئه ، متأخر عن وجوب القصد .

فوجوب القصد متقدم على وجوب النظر ، أو جزئه .



قال الشارح : قلت : ماذكروه من أن القصد واجب ، يستلزم أن يكون القصد فعلا اختياريا ، حتى يتعلق به الوجوب ؛ إذ لاتكليف إلا بفعل اختيارى .

وما ذكروه — من أن كل فعل اختيارى ، يتوقف على القصد — إذا انضم إلى قولنا : القصد فعل اختيارى .

ينتج : أن القصد يتوقف على القصد .

. . . .

و يقال فى القصد الثانى : ماقيل فى القصد الأول، وهكذا ، فيلزم الدور أو التسلسل.

فإن قلتم : ينتهى إلى قصد ضرورى .

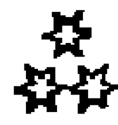
قلنا : إن جوزتم قصداً ضرورياً ، فليكن الأول ، فلا يتم وجوبه .

فإن قلتم : ليس كل فعل اختيارى يتوقف على القصد .

قلنا : لم ينتج دليلكم ، فلم يتم مدعاكم .

فإن قلتم : قصد القصد ، عين القصد .

قلنا : المحتاج ، غير المحتاج إليه . والسبب غير المسبب ، بالضرورة .



ثم أشار الشارح إلى معارضة أخرى لدليلهم بقوله :

[والتحقيق أن الأفعال الاختيارية . . . الخ] .

أى و يرد عليهم أيضاً . أن التحقيق ، أن الأفعال الاختيارية ، تنتهى إلى الإرادة ، وهى تمام الميل إلى الفعل ، والعزم الذى لاينفك عنه الفعل ، والإرادة تنتهى إلى أسباب غير اختيارية ؛ فإن تصور الأمر الملائم ، اضطرارى :

أى حصول صورة الملائم فى الذهن ، وحصول صورة التصديق بأنه ملائم ، أمر ضرورى ، لايتوقف حصوله على قصده، ولا يتمكن من دفعه ، سواء كانت مقدماته اضطرارية أو اختيارية ؛ فإن الاختيارية تنتهى إلى الاضطرارية ، كحصول البديهيات.

وصور غايات النظر ، وتصور الملائم ، يوجب الشوق إليه .

والشوق عبارة عن أول الإرادة ؛ إذ هو شىء من الميل ، ثم بدوام صورة الملائم عند النفس ، أو خلو النفس عما يعارضها من غايات غيره ، يتأكد شيئا فشيئا ، حتى تحصل الإرادة التى هى غاية الميل .

فأول الميل ، سبب يجر إلى غايته .

وتمام الميل يوجب الفعل .

. . . .

وليس هناك أمر اختيارى آخر ، سوى ما ذكر ، يسمى قصدا ، يجب على المكلف أن يصدره .

والقوة المشوِّقة ، هى المسماة بالإرادة الكلية ، التى يعرفها أصحابها :

بأنها صفة ترجح أحد المقدورين ، وتخصص وقوعه ، فى وقت ، دون وقت .

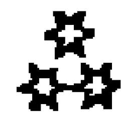
ويقررون من أحكامها ، أنها ترجح أحد المتساويين ، بل المرجوح ، لكن على النحو الذى بيَّنا .

أى أن المساوى أو المرجوح ، فى أول الأمر والتصور ، قد يصير راجحا فى آخر الأمر ، عند تمام الميل إليه ، بدوام صورة الملائم ، وغايته ، وتأكد التصديق بملاءمته .

وتمام الميل هو الإرادة الجزئية ، والجزء المرجح .

وهذا قول يتمشى على أصول الشيخ الأشعرى ، بدون منافاة لها ، كما تعلمه من تقريرنا هذا .

فاندفع ما شُوِّش به على الشارح هنا ، مما لو نقلناه ورددناه ، لطال .



ثم أقول : اللازم على تحقيق الشارح المذكور ، أن الاختيار ليس إلا علم الفاعل ، بأن هذا صادر عنه برضاه ، وإلا فالفعل لازم لا محالة ، ولا وسع له أن لا يفعل ؛ لأن العلل موجبة .

وربما يسرع لوهم الواهم ، أن لا يتخلف فعل عن تصوره ؛ فإن التصور يوجب الشوق ، والشوق يوجب الإرادة التى هى تمام الميل ، وهى توجب الفعل ، وهو باطل بالضرورة .

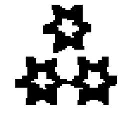
فهذا وهم فاسد ؛ فإنى أقول : الاختيار ليس إلا عبارة عن تعارض التصوارت كلٌّ يبعث الميل إلى طرف ، فيقع التردد ، فهذا هو الاختيار .

. . . .

والكل ناشئ عن العلم الذاتى للنفس .

والتكليف إخبار بواقع ، حتى يعظم التصور ، فيترجح الحسن ، و يندفع الرأى هار با عن القبيح .

وههنا سر ، لو دققت فيما قلنا ، لاطّلعت عليه .



ثم أقول –على المعتزلة ومن نحانحوهم – : إنهم قد اتفقوا مع الشيخ على أن المقصود أولا ، إنما هو المعرفة .

و إنما نازعوه ، فى أن مقدماتها هى أول واجب .

ونزاعهم هذا من السفه والجهالة ؛ فإن الشارع إذ أوجب الصلاة علينا ، لم يكن منه أن قال :

يا أيها الناس ، قوموا من نومكم ، ثم اقصدوا المشىء ، ثم اخطوا الخطوة الأولى ، ثم الثانية ، . . . وهكذا .

ثم انتهوا إلى الماء ، ثم اغترفوا بأيديكم ، وضعوه على وجوهكم ، واغسلوا . . . . إلى آخر فرائض الوضوء .

ثم قوموا ، وتخطوا . . . إلى آخر الوسائل المؤدية إلى الصلاة .

فإن هذا مما لم يحكم بلزومه عقل ولا وهم .

وكذا جميع الواجبات .

فالمعروف أنه متى قيل بوجوب أمر من الأمور ، فقد قيل بوجوب وسائله التى لا بد منها عند العقلاء ؛ فإن المقصود بوجو به ، وجوب تحصيله .

فإن ذهبنا إلى أن شيئاً هو أول واجب ؛ فإنا نريد أنه يجب تحصيله ، قبل كل ما يحصل من الفرائض المعروفة ، التى صرحت الشريعة بفرضيتها ، فيجب مع جميع وسائله .

[٦٥] والحق عندى أنه إذا كان النزاع فى أول الواجبات على المسلم ، فيحتمل الخلاف المذكور .

وإن كان النزاع فى أول الواجبات على المكلف مطلقا ، فلا يخفى أن الكافر مكلف أولا ، بالإقرار .

فأول الواجبات عليه ، هو ذلك ؛ ولا يحتمل الخلاف .

فالنزاع في ذلك ليس من دأب أهل التحصيل .

[٦٥] [والحق عندى . . . الخ] .

أقول لم يحرر المشايخ محل النزاع ، فى أول واجب :

هل هو المكلف المسلم ؟

أو المكلف مطلقا ؟

فإن كان الخلاف فى الأول : فذلك محله .

وإن كان فى الثانى : فلا يتصور نزاع فى أول واجب عليه ؛ إذ هو الإقرار ؛ فإن الإقرار هو الحافظ لماله ودمه ، المدخل له تحت ظل الإسلام ، فهو أول واجب عليه بلا نزاع .

وأقول : عرض الكلام يعين المرام فى الكلام ؛ فالكلام ليس فى أول الواجبات على الإطلاق ، حتى يعم الواجبات السياسية ، والشخصية المتعلقة ببدنه ، وإلا لكان أول واجب عليه ، تحصيل ما يقوم به بدنه ، وتحقق به حياته ، على قدر الضرورة .

بل المراد من الواجبات ههنا ، الواجبات التى يترتب عليها السعادة العظمى ، والمقصد الأعلى ، وهى الواجبات الدينية ، المتعلقة بتهذيب الأخلاق ، والأعمال ، لتحصيل الاستعداد لقبول الإفاضة من الله تعالى .

والإقرار إنما هو من الواجبات السياسية ، التى قد يحتاج إليها فى حفظ

[٦٦] وقيل : الحق أنه إن أريد أول الواجبات المقدمة بالذات ، فهو المعرفة ، و إن أريد الأعم ، فهو القصد .

قال الشريف العلامة ، فى شرح المواقف ، : هذا مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطلق .

ووجوبها : إنما يتم فى السبب المستلزم دون غيره .

قلت : لا فرق بين السبب المستلزم ، وغيره ؛ فإن إيجاب الشىء يستلزم إيجاب ما يتوقف عليه الشىء ، بداهة ـ لا لما قيل : من أن التكليف بالمشروط ، والكل بدون التكليف بالشرط والجزء ، تكليف بالمحال ؛ فإنا لا نسلم استحالته .

بل المحال ، هو التكليف بالمشروط ، والكل ؛ مع التكليف بعدم الشرط والجزء .

ماله ودمه ، فهو من اللوازم التى يضطره إليها أمر التعيش ، كالأكل والشرب ، و بناء المسكن ، ونحوذلك ؛ إذ لو لم يقع منه الإقرار ، لكان من المعاندين ، فيقتل ، أو يدفع الجزية .

فإن كان من المعاهدين ، فهو محروم من مزايا المؤمنين .

و إن كان ممن لم تبلغه الدعوة ، كان خارجا عن موضوع القول .

إذا علمت ذلك ، فالنزاع فى أول الواجبات على المكلف مطلقا ، سواء كان مسلما أو كافرا .

ومعرفة الله تعالى ، هى المبنى لجميع ما تترتب عليه هذه السعادة ، فهى أول واجب ، وجميع الواجبات فرع وجوبها على ما سبق .

و يأتى نزاع المخالفين فيه .

وفيه ما قدمنا .

[٦٦] [وقيل : الحق أنه إن أريد . . . الخ]

وأما التكليف بهما ، بدون التكليف بالشرط والجزء ، فغير محال ـ بل لأنه يستلزم جواز تحقق الملزوم ـ وهو وجود الكل والمشروط ـ بدون وجود اللازم ـ أى الشرط والجزء ـ وهو محال بداهة .

أقول قال بعضهم : الخلاف لفظى ؛ فإن كلا من المخالفين أخذ قول الآخر بدون فهم مراده .

والحق أنه إن أريد بالواجبات مايقصد إيجابه لذاته ، فأول واجب يجب تحصيله هو المعرفة ؛ فإنها أول المقاصد .

وإن أريد الأعم :

من كونه مقصودا إيجابه بذاته .

أو كونه واجبا فى ضمن إيجاب غيره .

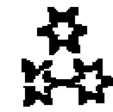
فأول واجب هو القصد إلى المعرفة ؛ فإنه واجب التحصيل ، لـكن لا لذاته ، بل إيجاب المعرفة المتضمن لإيجاب النظر ، المتضمن لإيجاب القصد .

وإنما كان واجبا فى ضمن إيجاب المعرفة ، لأن مقدمتها ؛ لما أنه مقدمة النظر .

والنظر مقدمة المعرفة .

وإيجاب المقصد يتضمن إيجاب مقدماته .

وإذ كان من مقدماتها الأولية ، فهو أول واجب بأوليتها .



قال الشريف السيد الجرجانى ـ فى شرحه على المواقف ـ :

هذا ـ أى قول القائل : وإن أريد الأعم ، فهو القصد ـ مبنى على أن مقدمة الواجب المطلق ، واجبة ، فبوجوب الواجب ، يجب جميع مقدماته ، التى يتوقف هو عليها .

فيصح القول بوجوب القصد ، بإيجاب المعرفة .

. . . .

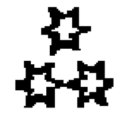
وهذا الأصل ـ أى أن مقدمة الواجب المطلق ، واجبة ـ غير مسلم بإطلاقه ، بل محله المقدمة التى هى سبب مستلزم ـ أى السبب الموجب لمسببه ـ فإن إيجاب السبب فى إيجاب المسبب ؛ إذ المسبب إذ ذاك اضطرارى لا يتعلق به تكليف ، فلا تكليف فى الحقيقة إلا بالسبب .

أما السبب غير المستلزِم ، فيجوز أن يجب الفعل ، ولا يجب هو ، لصحة تعلق التكليف بالفعل ، بدون تعلق التكليف بذلك السبب .

والقصد سبب غير مستلزم ، فيجوز أن لا يكون واجبا أصلا .

فلو سلمنا أن المراد من الواجب: الأعم ؛ لا يجب أن يكون القصد أول واجب ، عند القائل بأن أول واجب هو النظر ، أو المعرفة ، لجواز أن لا يكون القصد عنده واجبا أصلا .

فيرجع الخلاف حقيقيا .



قال شارحنا رادا على الشريف :

لا فرق بين السبب المستلزم وغيره ؛ فإن إيجاب الشيء قصدا يستلزم إيجاب ما يتوقف عليه الشيء ضمنا . وذلك بحكم البداهة .

وقد يُنَبَّهُ عليه ـ لا بما نبه عليه بعضهم ، من أن التكليف بالمشروط ، والكل ، بدون التكليف بالشرط و الجزء ، تكليف بالمحال ؛ فإن هذا التنبيه غير صحيح .

فإن لمانع أن يقول : إن المشروط أو الكل فى ذاته ، حينئذ غير محال ؛ فالتكليف به ليس تكليفا بالمحال .

و إنما يكون تكليفا بالمحال ، إذا كان المكلف به المشروط ، أو الكل ،

. . . .

بشرط عدم الشرط ، أو بشرط عدم الجزء ؛ فإن المكلف به يكون محالا .

وأما التكليف بالمشروط ، أو الكل ، مع السكوت عن الشرط ، أو الجزء ؛ فغير محال ؛ لأن المكلف به : المشروط ، أو الكل ، لا مع عدم الشرط ، أو عدم الجزء ، وهو ليس بمحال — .

بل ينبه على ذلك الحكم البديهي ، بأن قولنا : قد يجب الشيء ، ولا يجب ما يتوقف عليه ، يستلزم القول بتحقق الملزوم ، بدون تحقق اللازم ؛ فإنك تعلم :

أن الكل ، ليس إلا عبارة عن الأجزاء .

وأن المشروط ، بدون شرطه ، ليس مما يمكن تحققه بوجه .

فكلما وُجد المشروط ، وجد الشرط ، فليس المشروط شيئا إلا بشرطه .

فطلب الكل طلب الجزء لا محالة .

وطلب المشروط طلب الشرط .

فإنه لا معنى لطلب الشيء ، إلا طلب أن يحصل ، وليس له أن يحصل إلا بنفسه ولازم وجوده .

نعم ذلك ضمني ؛ فوجوبُ الجزء والشرط ، كأنه داخل في وجوب المشروطِ والكلِّ ، لازمٌ له ، لا يتخلف عنه .

فلو قلنا : بتحقق وجوب الشيء ، بدون تحقق وجوب مقدمته ، جزأ أو شرطا .

فقد قلنا : بتخلف اللازم عن الملزوم .

فلا بد من إثبات كلمة [بل] قبل قوله [لأنه يستلزم جواز تحقق . . . الخ] وهي مثبته في نسخة كتب عليها عبد الحكيم .

وقد كتب بعض الحواشي على نسخة ليس فيها [بل] وأطال في تصحيحها ولا طائل تحته .

. . . .

وفى قوله : [بل المحال هو التكليف بالمشروط . . . الخ].

تساهل ؛ وكان الأولى أن يقول :

[بل المحال هو المشروط ، بشرط عدم الشرط ، والكل بشرط عدم الجزء] .

و بتقريرنا قول القائل : بأن الخلاف لفظى ،على هذا الوجه ، بطل ما قاله السعد فى مقاصده ، وتبعه عليه الناظرون .

و بتقريرنا كلام الشارح ، بما سمعت ، دَحَضَتْ حجة المنتقدين له ، من أرباب الحواشى .

و إنما حكى الشارح التوفيق بـ[قيل] لما فيه من تقرير أن القصد واجب تبعاً ، مع أنه قد تقدم له فى تحقيقه أن القصد لا يتعلق به الوجوب ، لعدم كونه اختياريا .

ثم فى عبارة الشارح من حيث لفظها ، قلق لا يخفى .

⁂

بقى أن يقال : إن

المعرفة . واليقين . والاعتقاد .

كيف من الكيفيات ، فلا يتعلق به الإيجاب .

ولو سُلِّم أنه فعل ، فقد قيل : إن ترتبه على النظر،بالإيجاب ، فلا يكون اختياريا فكيف قلنا : أول واجب هو المعرفة .

فنقول : قد سمعت مرارا : أن إيجاب أمر من الأمور، ليس يُعنى به إلا إيجاب تحصيله و إحداثه .

والتحصيل والإحداث : فعل ، هو السعى فى الأسباب .

فقولنا : أول واجب هو المعرفة ، يغنى عنه أن أول واجب هو تحصيل اليقين بالله تعالى .

[٦٧] [و به] أى بالنظر الصحيح [تحصل المعرفة] .

إما بطريق العـادة ، من الله تعالى ، كما ذهب إليه الأشاعرة ، لما تقرر عندهم ، من أن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى ، ابتداء .

و إما بالتوليد ، كما هو مذهب المعتزلة ، وهو أن يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه ، كتحريك المفتاح الصادر بسبب حركة اليد .

و يقابله المباشرة ، وهى أن يصدر عنه فعل ، لا بواسطة فعل آخر .

والنظر فعل اختيارى ، لـكن العلم :

من مقولة الـكيف عند المحققين .

ومن مقولة الانفعال ، والإضافة ؛ عند غيرهم .

فلعلهم أرادوا بالفعل ههنا ، الأثر المترتب على الفعل .

وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه .

و إما باللزوم العقلى ، كما هو مذهب الفلاسفة ، بناء على أن فيضان الحوادث ، من المبدأ الفياض ، عند الاستعداد التام من القابل ، واجب عندهم .

وتحصيل اليقين ، والسعى فى أسبابه ؛ من الأفعال التى يصح التكليف بها .

[٦٧] [و به تحصل المعرفة] .

أقول : أى بملابسة النظر الصحيح ، تحصل المعرفة ، من غير احتياج معه إلى مشاركة المعلم ، كما يستفاد من تقديم المعمول ، المفيد للحصر ، فهو حصر قلب ، لا حصر إفراد ؛ إذ قد تحصل المعرفة بالإلهام ، أو البداهة .

ودوام حصول المعرفة عن النظر :

إما بصدورها عقبه من الله تعالى ، بطريق جرى العادة فيه ، بأن يكون قد اختاره سبباً لها ، وله أن لا يصدرها عقبه . وله أن يصدرها عقب شىء آخر ، فليس صدورها عنه ، لازماً ؛ ولا كونه سبباً ، واجباً .

. . . .

وهذا ماذهب إليه بعض الأشاعرة ، لما تقرر عندهم ، من وجوب استناد الأشياء بأسرها ، إلى الله تعالى ابتداء ، من غير أن يتوقف شيء على شيء ، أو يلزم شيء شيئا .

وإما بصدورها عقبه ، على وجه كونها ناشئة عنه ، متولدة منه ؛ كما ذهب إليه المعتزلة القائلون بالتوليد ، وهو أن يصدر عن الفاعل فعل ، بواسطة فعل آخر صادر منه ، كحركة المفتاح الصادرة بسبب تحريك اليد .

ويقابله : المباشرة ، وهى أن يصدر عنه فعل بلا واسطة .

فالنظر صادر عن الفاعل مباشرة .

والعلم صادر عنه بالتوليد .

أى فنسبته للفاعل ؛ لأنه مُوَلَّدٌ من فعله ، وناشيء .

وأورد : أن النظر ليس فعلا ؛ فإنه الحركة ، والحركة ليست من مقولة الفعل ، فليس داخلا فى المولد .

فأشار الشارح إلى دفعه بأنه فعل ، سواء قلنا هو :

الترتيب .

أو الحركة .

فإن الحركة فى تعريف الفكر والنظر ، بالمعنى المصدرى ، أى التحرك .

ويدل على ذلك قول المعتزلة : إنه أول واجب ، فهو فعل اختيارى ؛ إذ لا تكليف إلا بفعل اختيارى ، فمن ثم قال :

والنظر فعل اختيارى .

فَقَيْدُ [الاختيارى] للإشارة إلى هذا .

لكن يرد أن العلم :

. . . .

إما من مقولة [الـكيف] عند المحققين القائلين بأنه [الصورة]
أو من مقولة [الإنفعال] عند القائلين بأنه [قبول الذهن للصورة]
و [الإضافة] عند القائلين بأنه [تعلق الصفة بالصورة] .

فلم يصدر عن الفعل فعل ، بل صدر عن الفعل أثر غير فعل ، فليس العلم مولدا عن النظر ؛ لأن التعريف دال على أن المولَّد ـ بالفتح ـ لا بد أن يكون فعلا .

والجواب : أنهم أرادوا من الفعل ، مطلق الأثر المترتب على غيره ، سواء :
كان ذلك الأثر .
فعلا ؛ فإنه أثر للسبب الناشىء هو عنه .
أو كان غير فعل ، بأن كان : كيفا ، أوضعا ، أو إضافة . . . إلى سائر المقولات .

وتمثيلهم بحركة المفتاح ، يرشد إلى ذلك ؛ فإن الحركة ليست فعلا ؛ إن أريد بها الحاصل بالمصدر ، كما هو الظاهر .



و إما أن يكون دوام حصول المعرفة ، باللزوم العقلي ـ حال كونه كما هو مذهب الفلاسفة ـ مبنيا على أن فيضان الحوادث ، من المبدأ الفياض ، عند الاستعداد التام ، واجب عندهم .

فإن بحر الجود فياض دائما ، لا يحجب فيضه عن قابله .
والمنع نقض القابل ، لابخل الجواد .

والنظر من قبيل المُعِدِّ للذهن ، إعداد تاما ، فيجب فيضان العلم عن المبدأ ، عقبه ، وجوبا عقليا .

وليس اللزوم العقلي ـ حال كونه ، كما هو مذهب الإمام ـ لا كما هو مذهب الفلاسفة ، القائلين بالفيض ، ولا كما هو مذهب المعتزلة القائلين بالتوليد .

فصح التقابل بين المذاهب .

[٦٨] قال فى المواقف : وههنا مذهب آخر ، اختاره الإمام الرازى :

وهو أن حصول العلم ، عن النظر الصحيح ، واجب وجوبا عقليا ، من غيرتولد عنه ؛ فإن بداهة العقل حاكمة بأن من علم :

أن العالم متغير .

وكل متغير حادث .

وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان ، مجتمعتين على هذه الهيأة .

وجب أن يعلم :

أن العالم حادث .

وأما أنه غير متولدمن النظر ؛ فلأن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى ابتداء ، ولا يصح هذا المذهب . مع القول باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء ، وكونه قادرا مختارا .

وقال السيد الشريف ـ قدس سره ـ : إنما يصح ، إذا حذف قيد الابتداء فى استناد الأشياء إليه تعالى .

وجوّز أن يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض ، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ، فيكون بعضها متولدا عن بعض ، وإن كان الكل واقعابقدرته تعالى ، كما يقول به المعتزلة فى أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم .

فإن مذهب المعتزلة : لزوم عقلى ، طريقه التوليد .

ومذهب الإمام : لزوم عقلى ، طريقه أن بعض الأفعال ، لا يمكن أن ينفك عن بعض آخر ، لارتباط ما بينها .

ومذهب الفلاسفة : لزوم عقلى ، طريقه وجوب الفيضان ، عند تمام الاستعداد .

وبما قررنا اندفع عن الشارح ما قيل هنا .

[٦٨] [قال فى المواقف . . . الخ]

ووجوب بعض الأفعال عن بعض ، لاينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب؛ إذ يمكنه أن يفعله ، بإيجاد مايوجبه ، وأن يتركه بأن لايوجد ذلك الموجب ، لكن لا يكون تأثير القدرة عليه ابتداء ، كما هو مذهب الأشعرى .

وحينئذ يقال : النظر صادر بإيجاد الله تعالى ، وموجب للعلم بالمنظور فيه ، إيجاباً عقلياً ، بحيث يستحيل أن ينفك عنه .

أقول : ذكر صاحب المواقف مذهباً رابعاً ، فى صدور المعرفة ، عقب النظر ، نسبه إلى الإمام ، فقال :

ههنا مذهب آخر ، سوى المذاهب الثلاثة السابقة ، اختاره الإمام الرازى .

وهو أن : حصول العلم عن النظر الصحيح ، واجب وجوبا عقليا ، غير متولد عنه .

أما أنه واجب وجوبا عقليا ؛ فلأن بداهة العقل حاكمة بأن من علم :

العالم متغير .

وكل متغير حادث .

وحضر عنده المقدمتان مجتمعتين فى عقله ، على هذا الترتيب ، وهذه الهيأة ، وعلم اندراج الأصغر فى الأوسط .

وكيفية ورود الحكم فى الكبرى ، على الأوسط .

وجب أن يعلم :

أن العالم حادث .

لعلمه بدخوله فى المتغير ، الذى قد علم أن كل فرد منه حادث .

ومن جملة الأفراد ، العالم الذى علم دخوله فى المتغير .

والقائل بجواز عدم علمه بذلك ، قائل بجواز عدم علم قيام زيد ، مع علم قيام زيد وعمرو ، وبكر .

وهو قول بتحقق الكل بدون الجزء ، أو تحقق علم الكل بدون علم الجزء .

. . . .

والـكل محال بداهة .

وكذا يقال فى سائر الأشكال ، بعد استيفاء شرائطها اللازمة لها فى الإنتاج ، وردها إلى الأول ، أو غير ذلك .

وأما أنه غير متولد عن النظر ، فلما تقرر من أن جميع الممكنات التى من جملتها العلم الحادث ، مستندة إلى الله تعالى فى الإيجاد ابتداء .

لا أن استنادها إليه ، بكونه مبـدأ أسبابها وموجباتها ، أى أن كل واحد من الممكنات ، تتعلق به ذات قدرة الله تعالى .

لا أن القدرة تتعلق بشىء ، وذلك الشىء يحصل منه آخر ، بدون تعلق ثان للقدرة .

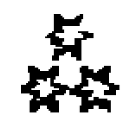
فمعنى الابتدائية التى يريدها الشيخ الأشعرى ؛ أن :

بين الممـكن نفسه .

و بين القدرة .

تعلق الإيجاد .

وهذا المعنى يقابل قول المعتزلة ، وظاهر مذهب الفلاسفة ؛ لا على التحقيق الآتى.

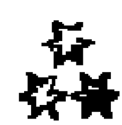


ثم اعترض صاحب المواقف ، هـذا المذهب ، بأنه مخالف لأصلين من أصول الشيخ الأشعرى وافقه عليهما الإمام .

الأصل الأول : أن جميع الممـكنات مستندة إلى الله ابتداء ، من غـير توسط شىء فى الإيجاد .

والثانى : أنه فاعل مختار ؛ وذلك لأن وجوب العلم ينافى الاختيار .

وكونُه واجبا عن النظر المستلزم لأن يكون للنظر مدخلٌ فى إيجـاده ، ينافى استناد الجميع ابتداء .



. . . .

وقال الشريف فى شرحه ـ منازعا للمصنف ، فى مخالفة الإمام لأصل الاختيار ، ومُقِرًّا له على مخالفة أصل الاستناد ـ :

إنما يصح مذهب الإمام ، إذا حذف قيد [الابتداء] فى استناد الأشياء إليه ، وجوّز أن يكون لبعض آثار الله مدخل فى بعض ، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ، فيكون بعضها متولداً عن بعض ، وناشئاً عنه .

فيكون النظر من آثار الله .

والعلم متولد عنه ، لايتخلف عنه .

و إن كان ذلك لاينافى الاختيار ؛ فإن الكل واقع بقدرة الله تعالى .

ألا ترى أن المعتزلة ـ مع قولهم بالتوليد ـ قالوا : إن المولدات مقدورة للعباد ، و إلا لما وقع التكليف بها ، وقد وقع ، كالقتل فى الجهاد ؛ فإن القتل ـ أى إزهاق الروح ـ واجب لسببه الموجب ـ وهو الضرب بالسيف ـ فكلّف بالقتل الواجب بالضرب .

والتكليف إنما يقع بالفعل الاختيارى .

فالقتل فعل اختيارى .

ووجوبه بالضرب ، لاينافى كونه مختاراً للفاعل .

إذ للفاعل أن يفعله بإيجاد سببه .

وله أن لا يفعله ، بترك إيجاد السبب .

إلا أن قدرة المختار ، لاتكون متعلقة بذلك الواجب ابتداء ، كما هو مذهب الأشعرى .

وحينئذ : يقال : النظر صادر بإيجاد الله تعالى ، وموجب للعلم .

واختيار الله ـ فى إيجاد العلم ـ باختياره فى إيجاد موجبه ، وهو النظر .

[٦٩] قلت : محصول كلام الإمام الرازى : أنه ـ على هذا التقدير ـ يكون العلم حاصلا ، بقدرة الله تعالى ، ويكون لازما للنظر ؛ بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا .

والنظر أيضاً يكون حاصلا بقدرة الله تعالى .

ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر ؛ بل لزوم بعض أفعاله تعالى ـ وهو العلم ـ لبعض أفعاله ـ وهو النظر ـ .

ومن البيِّن أن الأشعرى لا ينكر أن لبعض الأشياء لزوما عقليا مع بعض ، مع أن الكل مستند عنده إلى الله تعالى .

وكيف ينكر أحد من العقلاء :

أن العلم بأحد المتضايفين ، يستلزم العلم بالآخر .

وأن تعقل الكل ، يستلزم تعقل الجزء إجمالا ، أو تفصيلا .

وإنما ينكر التوقف على غير إرادة الله تعالى .

فكل ما يمكن تعلق إرادة الله تعالى به ، فهو ممكن الوجود ، بدون توقف تأثيره تعالى فيه ، على غيره .

فلا يرد أن إيجاد البياض فى الجسم ، يتوقف على إزالة السواد عنه ، بديهة .

وقاعدة الأشعرى تقتضى أن لا يتوقف عليه .

وذلك لأن تعلق الإرادة ، بإيجاد البياض ، يستلزم تعلقها بإعدام السواد .

---

[٦٩] [قلت : محصول كلا م الإمام . . . الخ] .

أقول : حصل الشارح كلام الإمام بتحصيل لا يخالف مذهب الأشعرى ، فى أصل من الأصلين ، فقال :

محصول كلام الإمام الرازى : أنه على هذا التقدير ـ أى تقدير لزوم العلم للنظر ـ يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى مباشرة ، لا بالتوليد ، كما قاله السيد الشريف .

ويكون لازما للنظر ، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا .

. . . .

والنظر أيضاً ، يكون حاصلا بقدرة الله تعالى .

ولا ضير فى أن يكون لا زمان ، صادرين عن موجد واحد مختار ، وإن كان بحيث إذا صدر عنه أحدهما ، لا بد أن يصدر عنه الآخر ، عند صدور الأول عنه .

ولا يلزم من ذلك اللزوم ، توقف حصول العلم على النظر ؛ إذ يجوز أن يحصل العلم بسبب آخر ؛ فإن اللازم قد يكون أعم .

والتوقف هو الممنوع ؛ فإنه يستلزم احتياج الواجب تعالى ، فى الإيجاد ، إلى شىء آخر .

بل يلزم من ذلك لزوم بعض أفعاله تعالى ـ كالعلم ـ لبعض أفعاله ، كالنظر .

ومن البيِّن أن الشيخ الأشعرى لا ينكر مطلق اللزوم ؛ فإن لزوم شىء لشىء مطلقا ، لا يصح لأحد إنكاره ، مع أن الكل مستند عنده إلى الله تعالى ابتداء .

وكيف ينكر أحدمن العقلاء أن العلم بأحد المتضايفين ـ من حيث إنه مضاف ـ يستلزم العلم بالآخر ؟ وأن تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء ؛ إن إجمالا فإجمالا ، وإن تفصيلا ، فتفصيلا ؟

فإن تعقل المضاف ـ من حيث إنه مضاف ـ إنما يكون بتعقل الإضافة . وتعقلها يستلزم تعقل الطرفين .

فتعقل كلٍّ ـ من حيث هو مضاف ـ يستلزم تعقلها ، وتعقلها يستلزم تعقل كل منهما .

وإن تعقل الكل ، ليس إلا عبارة عن تعقل الأجزاء؛فإن الكل هو الأجزاء؛ فلا يتصور تعقل الكل ، بدون الأجزاء ، وإلا كان تعقلا للشىء وعدم تعقل له .

وأيضاً : صورة الكل مشتملة على صور أجزائه ؛ فإن حصلت ، حصلت صورة الأجزاء .

. . . .

و إنما ينكر الشيخ التوقف على غير إرادة الله تعالى ، المستلزم للاحتياج المحال .

فكل ما يمكن تعلق إرادة الله به ، فهو ممكن الوجود ، بمجرد تعلقها ، بدون توقف تأثيره فيه على شيء آخر .

والتلازم بين شيئين لا يقتضى توف أحدهما على الآخر .

فاندفع ما أورد على قاعدة الشيخ التى هى استحالة التوقف :

من أن إيجاد البياض ، موقوف على إعدام السواد ، عند اتحاد المحل ؛ فكيف يقول باستحالة التوقف ؟ .

وحاصل الدفع : أن تعلق الإرادة بإيجاد البياض ، يستلزم تعلقها بإعدام السواد، لا أنه يتوقف أحدهما على الآخر ، إذ الاستلزام لا يقتضى التوقف .



أقول : قد قال الإمام باللزوم العقلى ، ولم يبين منشأه ، مع أنه قد تقرر أن التلازم بين شيئين ، إنما يكون :

لكون أحدهما علة للآخر .

أو لكونهما معلولين لعلة ثالثة موجبة ، توجب الارتباط بينهما ، و إلا فلا تلازم.

والثانى غير متحقق .

فليكن الأول .

فإن قلتم : إن التلازم ، لاشتراكهما فى علة واحدة ، وهى الإرادة .

قلنا : فمع إقرار جميعهم بأن الإرادة ليست علة موجبة ، يتوقف على كون الإرادة المتعلقة بهما ، واحدة ، مع أنه يمتنع تعلقٌ واحدٌ بمتعلقين على سبيل القصد والاستقلال .

فإن قلتم : إن التلازم بين الإرادتين .

. . . .

قلنا : نطلب منشأ التلازم بينهما .

ولا يصح كونهما معلولين .

ولا إحداهما علة للأخرى .

فكان الحق أن هذا من الإمام ، جرى على ما قاله هو ، من منع حصر التلازم فيما ذكروه .

بل قد يكون التلازم بين شيئين :

ليسا معلولين لعلة واحدة .

ولا أحدهما علة للآخر .

ومثل له بالمتضايفين ، وإن كان رده المحقق الطوسى فى شرح الإشارات .

أو تقول : كما أنه لا يصح لعاقل أن ينكر التلازم بين شيئين مطلقا ، لا يصح لعاقل أن ينكر التوقف مطلقا ؛ فإن من البديهيات أن لا يجتمع البياض والسواد ، فى محل واحد ، فى آن واحد ؛ فوجود أحدهما يتوقف على زوال الآخر بالضرورة . والمنع مكابرة ظاهرة .

وكذلك الكل لا يمكن وجوده ، إلا بوجود أجزائه والقول بأن الكل يوجد بدون الأجزاء ، ولا يستحيل وجوده بدون الأجزاء ، سفسطة بينة ، وقول بوجود الشىء ولا وجوده ، ببداهة العقل .

فالشيخ الأشعرى لا يليق بفضله إنكار التوقف رأسا ، حتى ينجر ذلك به إلى ارتكاب مثل هذه المحاولات التى لا يقول بها الصبيان .

بل لا بد أن يقال : إن الكل والجزء ، وما شابهه من الأمور ، التى لا يكون الشىء فى ذاته شيئاً ، إلا بأن يحصل معه الآخر ، كالشرط والمشروط ، إذا تعلقت

[٧٠] واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة ، أنه لا مؤثر فى الحقيقة إلا الله ، وأن الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات .

وقد صرح به فى الشفاء .

لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط .

وظاهر مذهب الأشعرى ينفيه .

إرادة الله بإيجاد شىء ، يكون تعلق إرادته بالآخر ؛ لاحتياج ذلك الشىء إليه ؛ فكأن وجودها وجود واحد .

وكذا يقال فى كل شيئين تلازما ، لا من جهة علة موجبة ؛ فإن لواحد منهما مدخلا فى الآخر لنقص الآخر ، واحتياجه إليه ، لا لنقص فى الفاعل ، واحتياجٍ منه إليه ، فلا مدخل له فى التأثير ، بل فى الأثر .

⁂

وبهذا البيان يتحد :

مذهب الشيخ .

مع مذهب الحكماء .

على التحقيق الآتى ، اتحادا كليا .

فإنهم يقولون : المُعِدَّات ، لتكميل القابل ، حتى يكون محلا لإشراق الوجود ، لا لاحتياج الواجب فى التأثير إلى شىء .

فَرَغِمَ أنفُ الناظرين .

ثم إن مذهب الإمام ، هو مذهب المحققين من الأشاعرة ، وعليه جرى أكثر المتأخرين .

[٧٠] [واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة ... الخ]

. . . .

أقول : قد اشتهر أن الفلاسفة قسموا المعلولات ، من حيث صدورها عن الواجب ، إلى قسمين :

صادر من غير واسطة ، وهو المعلول الأول .

وصادر عن الواسطة ، فلا يصدق عليه أنه صادر عن الواجب ، إلا من حيث إن الواجب مصدر تلك الواسطة ، لا لأنه مصدر نفس المعلول .

وهذا القسم هو ما بعد المعلول الأول .

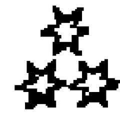
فعلى هذا يكون الممكن ، مصدرا لوجود غيره ، وإن كان الواجب مبدأ الكل ، فهو مصدر الكلّ :

الأول : حقيقةً ، وبالمباشرة .

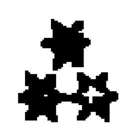
وما بعده : مجازا ، وبالواسطة .

فإن مصدر الشيء حقيقة ، هو ماعنه صدر الشيء ، أى ما أعطى الشيء وجوده. والبارى تعالى ، إنما أعطى الوجود ، المعلولَ الأول . ثم إن المعلول الأول أعطى ما بعده وجوده . . . وهكذا .

فينسب ما بعد المعلول الأول إلى الله تعالى ، بالصدور ؛ لأنه تعالى معطى معطيها، وموجد موجدها ، لا لأنه موجدها .



وهذا المذهب ينافى مذهب الشيخ الأشعرى ، كل المنافاة ؛ فإن الشيخ قائل بأن لا مصدر لشيء من الأشياء ، إلا الواجب . فهو مصدر الكل مباشرة ، بدون واسطة ، وهو المعطى لكل ممكن وجوده مباشرة ، وليس لممكن من الممكنات أن يؤثر فى شيء من الأشياء لا بالوجود ، ولا بالعدم .



. . . .

وهذا الذى اشتهر عنهم خلاف التحقيق عندهم ، و إنما منشؤه اشتهار العبارات اللفظية ، كقولهم :

إن العقل الأول ، صدر عنه :

العقل الثانى . والفلك الأول .

و إن العقل العاشر ، هو فياض الصور على مادة العناصر .

وما يشبه هذه الألفاظ التى تفوهوا بها ، للتقريب فى مقام التعليم .

والتحقيق عندهم :

أن لامؤثر فى الحقيقة ، ونفس الأمر ، الا الله تعالى . و إن كان قد يظهر فى بادئ النظر صدور الأشياء عن غيره .

وأن هذه الوسائط والأسباب ، إنما هى من قبيل الشرائط والآلات ،

وفعل الإيجاد إنما هو له تعالى ، بل ليست عند التدقيق ، لا من الشرائط ولا من الآلات ، بل هى من متممات وجود الممكن ، كأن الممكن مجموعها ، فهى عند التحقيق تـكون داخلة فى ذات الله ، ووجودها جزء من وجوده ، وذلك على أصل تحققه عند صدق النظر .

وقد صرح الشيخ الرئيس فى الشفاء بهذا التحقيق ، أى نسبة جميع الأفعال إلى الله مباشرة .

وصرح به المحقق الطوسى فى شرح الإشارات ، وشنع على الناقلين عنهم خلافه.

لـكنهم لا ينكرون توقف إيجاد بعض الممكنات ، على إيجاد البعض الآخر ، لنقص فى ماهية المتوقِّف ، فيحتاج إلى متمم لوجوده ، فلا بد من أن يوجِد الواجبُ هذا المتمم ، حتى يوجَد هذا الممكن ؛ وذلك كالعرضِ المتوقف وجوده ، على وجود محله ، والـكلِّ الموقوف على وجود الجزء ، وما ينحو نحو هذا ؛ إذ إنـكار التوقف

. . . .

فى مثل هذا سفسطه ظاهرة لا تليق بالعقلاء .

وظاهر مذهب الشيخ الأشعرى ـ من نفى التوقف رأسا ـ ينفى ما أثبته الحكماء من التوقف . وإن كانت حقيقة مذهبه ، التى يجب حمل ظاهره عليها ، أن جنس التوقف لايُنكر ، بل توقف بعض الموجودات على بعض ، واجب ؛ لنقص فى ماهية الممكن ، لا لعجز واحتياج من الفاعل .

على أن المحقق المنصف لايبالى ، على هذا ، بأن يقول : بتوقف بعض أفعاله على بعض ؛ فإن هذا بمنزلة مايقال : توقفت إرادتُه على علمه ، مثلا ؛ وجميعُ صفاته على حياته . والكل له .

فالتوقف غير مضر .

فكذا توقف فعله على فعله الآخر ، لايضر ؛ فإنه لم يتوقف فى الحقيقة على ماسوى ذاته ، فليس فى مثل هذا التوقف رائحة النقص بوجه من الوجوه .

فتحقيق مذهب الشيخ الأشعرى يتحد مع تحقيق مذهب الحكماء .

ومسألة الإيجاب والاختيار .

وقدم العالم وحدوثه .

ليست من لوازم هذه المسألة .

والقول بالتوليد ، مناف للتحقيقين ؛ فإن حقيقة التوليد ـ كما تقدم ـ أن يصدر عن فعل الفاعل فعل آخر ، فيكون صادراً عن نفس الفاعل ، لامباشرة ، بل بالواسطة.

ومبنى التحقيقين على صدور الكل عن الواجب مباشرة ، الذى هو معنى [الابتدائية] فى كلام الشيخ الأشعرى .

⁂

وحاصل القول أن الحكماء قالوا : الواجب فياض دائماً ، و بحر جوده لايُحجب عن المستحق ، لاوجوبا عليه ، بل فضلا منه ، لمحض الجود ، ونفى شوائب البخل ؛

. . . .

فإن كان منع ، فمن طرف القابل ، ونقصِه ، وانحطاطِ درجته عن أن يستحق فيض الجود عليه .

فإذا أُفيض من قِبَل الواجب مابه يتم وجوده ، فقد استحق الفيض ، فيفاض ، فلا حجاب ولا منع من طرف الواجب ، ولا عجز ولا انثلام فى قدرته .

والشيخ الأشعرى ـ رضى الله عنـه ـ قال : إن الواجب تعالى فياض وفاعل لكل شىء ، لايشاركه غيره فى إيجاد شىء من الأشياء ، لكمال قدرته وعموم قهره وإن كان قد يمتنع إيجاد الواجب لشىء ، إلا بعد إيجاده لشىء آخر ، لما أنه من متممات وجوده ، فيتوقف عليه ، لاحتياج من الحادث إليه ، لا لاعتماد من الواجب عليه ، فلا قصور من طرف الواجب ، بل القصور من طرف الممكن .

وعلى كلا القولين ، فالكل فعله ، لا يصدر عن غيره صادر ، فلا مخالفة بين القولين بوجه من الوجوه ، إلا ما كان من تعبير لفظى لا يعتد به فى الاعتقاديات .

فانظر نظر الإنصاف فى ذلك ، فَتَدْحض لديك حجج المبطلين السالكين طرق الفساد ، الآبية نفوسهم إلا العناد ، يدّعون السنة وهم ناصروا البدعة . وأى بدعة أكبر من تكفير من يدعون الإيمان ، بما جاء به محمد ، بعضهم لبعض ، بدون استناد ، لا إلى كتاب ، ولا إلى سنة . وإنما هو لمجرد أن يقولوا : مذهبه يخالف مذهبنا ، قد رأوا أن لا يوافقوا الحكماء فى قول من الأقوال ، فما بالهم لا ينكرون نبوة نبينا ، لأن الحكماء يقولون بها ؟ .

والعجب ! ! أى ضرر فى أن يوافقنا على ما نقول جميع أهل العالم ، بل ذلك مما يحقق غرضنا ، وهو غاية سعى العاقل ، خصوصا الذى يدعى أنه من أهل السنة ، ورافض البدعة .

فافهم ، فقد شنع بعض الحواشى هنا على الشارح ، بهذيان لا يساوى نقله .

[٧١] وقال الإمام فى المباحث المشرقية : الحق عندى أن لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى ، لكنها على قسمين :

منها : ما إمكانه اللازم لماهيته ، كاف فى صدوره عن البارى تعالى ، فلا جرم يكون وجوده فائضاً من الله تعالى ، من غير شرط .

ومنها : ما لا يكفى إمكانه ، بل لا بد من حدوث أمر قبله ؛ لتكون الأمور السابقة مقربة للعلة الفائضة إلى الأمور اللاحقة .

وذلك إنما ينتظم بحركة سرمدية دورية .

ثم إن تلك الممكنات ، متى استعدت للوجود،استعدادا تاما، صدرت عن البارى تعالى ، وحدثت عنه . ولا تأثير للوسائط أصلا فى الإيجاد ، بل فى الأعداد .

قلت : هذا هو ما ذكرنا أنه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه .

وإثباته للحركة السرمدية الدورية ، مبنى على مذهبهم ، كما لا يخفى .

---

[٧١] [وقال الإمام فى المباحث المشرقية . . . الخ].

أقول : قد ذكر الإمام الرازى فى كتابه « المباحث المشرقية » ما حاصله :

الحق عندى أنه لم يقم للحكماء على ظاهر مذهبهم من وجوب استناد بعض الممكنات إلى بعض ، فى الوجود دليل .

ولا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى ابتداء ، مباشرة من دون أن يستند شىء منها لشىء آخر ، إلا أنها على قسمين :

قسم : إمكانه كاف فى قبوله الوجود من حضرة الجود ، بدون أن يتوقف على شىء سوى إرادة محدثه .

فهذا يكون صادرا عن الواجب تعالى بدون شرط .

وقسم : مُجرد إمكانه غير كاف فى قبول الوجود ، بل يحتاج مع ذلك إلى شىء آخر ، كالكل الذى لا يكفى إمكانه فى صدوره ، بل يحتاج مع إمكانه إلى أجزائه ؛ بل إمكانه موقوف على إمكانها .

. . . .

وكذلك يقال فى جميع المتوقفات ، فهذا لا محالة يحتاج إلى حدوث أمر قبله ، حتى يصدر هو عن الواجب تعالى .

فكأن الممكن بذاته بعيد عن مبدئه . وهذه الأمور التى تسبقه فى الوجود تقرب به إليه .

وذلك إنما ينتظم عاما فى الممكنات ، عند التحقيق بحركة سرمدية دورية — تنسب إلى الدور،لا إلى الاستدارة — وليس بلازم أن تكون فلكية كما ذهبوا إليه.

ثم إن تلك الممكنات متى استعدت للوجود ، استعدادا تاما ، بإيجاد الواجب مالابد منه فى وجودها ، صدرت عن الواجب تعالى وحدثت ، ولا تأثير لغير الله ، مما يظن أنه واسطة فى إيجادها .

بل تلك متممات لوجودها ، معدة لها لأن يفاض عليها الوجود من طرف المبدأ



والإمام الرازى رجل أشعرى ، قد جرى فى جميع كتبه ، واعتقاداته ، على أصول الأشعرى ، و إذ كان الحق عنده ما ذكر ، فهو حق على أصول الأشعرى ، ورد على ظاهر مذهب الحكيم ، فكان كلامه هذا تحقيق مذهب الأشعرى . فاتحد مذهب الأشعرى — على تحقيق الإمام — مع مذهب الحكيم — على تحقيق الشارح — فمن ثمّ قال الشارح :

[قلت : هذا — أى ما ذكره الإمام — هو ما ذكرناه، و إنه مذهب الفلاسفة بعينه] .

أى فاتحدا ، فاتفق الأشعرى والحكيم .

وقول الشارح :

[و إثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم ، كما لا يخفى] .

غير صحيح ، لما سمعته من أنه يريد حركة فى نفس الوجود ، لا بقيد أن تكون فلكية ، كما ذهبوا إليه . فليس مبنيا على مذهبهم ، بل طريق آخر فى إثبات الحق ،

[٧٢] والشُّمَنِيَّةُ ينكرون إفادة النظر العلم أصلا .

قال فى شرح المواقف : هم قائلون بالتناسخ .

و بأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس .

قلت : لعلهم يدعون ظن التناسخ ، لا العلم به ؛ فإن التناسخ ليس محسوسا ، وطريق العلم منحصر عندهم فى الحس .

☆

والمهندسون أنكروا إفادته العلم فى الإلٰهيات ، متمسكين بأن أقرب الأشياء إلى الإنسان ، هويته ، وهى غير معلومة من حيث الكنه ، وأنها :

جوهر . أو عرض .

مجرد . أو مادى .

وقد تعارضت فيه الأدلة ، والمناقضات .

ولم يتقرر شىء منها سالما عن المعارضة والمناقضة :

فعلم أنهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التى هى أقرب الأشياء إليهم .

فما ظنك بأحوال الصانع وصفاته ؟ .

بل إنما يؤخذ فيها بالأليق والأحرى .

وهو أن الترتيب فى التركيب ، إنما يكون بحركة حتى يترتب ، والمتحرك واحد فيذهب ثم ، ثم كان دورا . وهى سرمدية لغوية أى طويلة جدا من ابتداء العالم إلى انتهائه ، لا عرفية على مذهب الحكماء .

فلا تلفت :

لما هوَّس به الحواش ههنا ، وارتكبوه ، من تأويل كلام الإمام وصرفه عما أراده منه ، قدس سره .

والتشويش على الشارح بما لا ينفعهم فى تأييد أوهامهم المخالفة لأصول الشيخ الأشعرى وعقائده .

[٧٢] [والشُّمَنِيَّة . . . الخ] .

قلت : ضَعف هـذا الدليل لا يخفى ؛ لأن كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول العلم .

وكونُ الهوية قريبة من المدرِك ، لا يستلزم سهولة إدراكها .

ولئن استلزم ، فلا يلزم من عدم إدراكه ، أن لا يكون الأبْعَدُ مدرَكا .

على أن هذا الدليل لو تم ، لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات أيضاً .



وذهب الاسماعلية إلى أن معرفته تعالى لا تحصل بدون المعلم ، الذى هو الإمام المعصوم عندهم ، مستدلين :

بأن الاختـلاف فى معرفة الله تعـالى أكثر من أن يحصى ، ولو كفى النظر لم يكن كذلك .

وبأن الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة ـ كالنحو ، والصرف ـ إلى المعلم ، فَلَأَنْ يحتاجوا إليه فى أشكل العلوم ، أولى .

قلت : هـذا إنما يدل على العسر ، دون الامتنـاع ، على أن كثرة الاختلاف لو كانت دليلا على عدم العلم ، لدل الاختلاف فى الاحتياج إلى المعلم ، على عدم العلم به.

[ولا حاجة إلى المعلم] .

شروع فى عد المذاهب النافية لعموم إفادة النظر اليقين :

فالسُّمَنِيَّةُ : نفوها مطلقا .

والمهندسون : فيما عدا الهندسيات ، والحسابيات .

والاسماعيلية : فى معرفة الله تعالى وصفاته ، بدون المعلم .

وأدلتهم مع ما ينقضها مذكورة فى المفصلات .

وقد ذكر الشارح منهـا شيئا ، ولعدم الفائدة فى الاستـدلال والمعارضة لهذه المذاهب الباطلة ، أضر بنا عن نقل شىء منها ، وإبداء رأينا فيه .

[٧٣] لأنا نعلم ضرورة أن من علم :

أن العالم مُحْدَث .

وكل محدث فله مؤثر .

علم : أن العالم له مؤثر .

سواء كان هناك معلم ، أولا .

وهم ، وإن سلموا حصول العلم بدون المعلم ، لـكن قالوا إنه لا يفيد النجاة ، مالم يؤخذ من المعلم .

كما قيل : إن العقائد يجب أن تتلقى من الشرع ، ليعتد بها .

قلنا : كفى بصاحب الشرع معلما ، وبالقرآن إماما .

---

[٧٣] [لأنا نعلم ضرورة أن من علم أن العـالم محدَث وكل محدَث فله مؤثر . . . الخ] .

أقول : هذا تعليل لقول المصنف .

[وبه تحصل المعرفة . . . إلى قوله . . . فلا حاجة إلى المعلم]

فهو تعليل للمفرع والمفرع عليه .

وقوله : [وإن سلموا حصول العلم] .

أى وإن سلم الاسماعلية حصول اليقين بالنظر الصحيح ، إلا أن اليقين لا يكون منجيا إلا بالمعلم .

فنقول : كفى بالشرع والقرآن معلما ، فيكفى أخذ ماتتيقنه من القرآن ، فلا حاجة إلى المعلم المخصوص ، وهو الإمام المعصوم .

ولسنا نحتاج إلى نائب عن الشرع إلا فى مجرد التبليغ ، ثم من الشرع نفسه يكون العلم والأخذ .

[٧٤] [وعلى أن للعالَم صانعا ، قديما ، لم يزل ، ولا يزال] .

أعاد لفظ العالم ؛ لتوسط بحث النظر .

واستدل القوم عليه : بأنه محدث ؛ وكل محدَث فله محدث بالضرورة .

فإما أن يدور .

أو يتسلسل .

أو ينتهى إلى محدِث قديم .

والأولان باطلان .

فتعين الثالث .

---

[٧٤] [وعلى أن للعالم صانعا قديماً ، لم يزل ، ولا يزال . . . الخ]

أقول : واتفق أهل الحق على أن للعالم ـ الذى قد ثبت حدوثه ـ محدثا أزليا ، أبديا ، لم ينقطع وجوده فى آن من الآنات الماضية ، ولا ينقطع فى آن من الحالية والمستقبلة .

واستدل أصحابنا على ذلك بأن العالم محدَث ـ بالفتح ـ وقد سبق دليله .

وكل محدَث فله محدِث ـ بالكسر ـ بالضرورة ؛ إذ من البديهى أن المعدوم لا يوجَد إلا بموجِد ، فموجِده :

إما أن يكون ذاته .
أو ينتهى إليه . } فيدور .

أولا يكون ذاته ، ولا ينتهى إليه .

فإما أن لا ينتهى ، بل يذهب حادثا عن محدِث ، لا إلى نهاية ، فيتسلسل .

أو ينتهى إلى ماليس بحادث ، وهو القديم .

والدور باطل ، بالضرورة .

والتسلسل ، بالبرهان .

فثبت الثالث .

[٧٥] [واجبا وجوده لذاته ، ممتنعا عدمه بالنظر إلى ذاته] .

إذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر إلى ذاته ، لكان ممكنا ، فيكون حادثا ؛ لأن القديم ينافى التأثير فيه عندهم ؛ فيحتاج إلى محدث .

ولو جُوِّز التأثير فى القديم ، فلا بد أن ينتهى إلى الواجب أيضاً ؛ دفعا للدور ، أو التسلسل .

فالعالم ينتهى إلى محدِث قديم ، فهو أزلى .

وما كان أزليا ، استحال أن لا يكون أبديا .

[٧٥] [واجبا وجوده لذاته ، ممتنعا عدمه بالنظر إلى ذاته . . . الخ] .

أقول : لما ثبتت أزليته ، وأبديته ، فقد ثبت وجوب وجوده إذ لو لم يكن واجب الوجود لذاته ، لكان ممكنا لذاته .

والممكن لذاته ، معدوم لذاته ، موجود بغيره .

والموجود بغيره ، لا بد أن يكون حادثا ؛ فإن القديم لا يصح التأثير فيه عندنا ، بناء على ما ارتضيناه من أن الكون عن الغير يعتمد الحدوث ، وإن لزمه الإمكان ، فيحتاج إلى محدِث ، فيلزم كون القديم حادثا ، وكونُ القديم حاصلا عن غيره .

وكلاهما محال ، وخلاف الفرض .

فإن جوزنا التأثير فى القديم ، بناء على ما ارتضاه غيرنا من أن الكون عن الغير يعتمد الإمكان فقط .

فنقول : لو كان الصانع القديم ممكنا ، لاستند إلى غيره فى وجوده ، فذلك الغير، إن كان ممكنا أيضاً استند إلى غيره ، وهكذا ، فلا بد أن ينتهى إلى قديم هو واجب ، وإلا تسلسل . والتسلسل محال ، فذلك الواجب هو ما نعنيه بالصانع ، لا ما فرضته ممكنا .

وقد علمت ما فى هذا الاستدلال المبنى على إبطال التسلسل .

[٧٦] ووجوب الوجود عند المتكلمين أن تـكون الذات علة تامة لوجوده .

وعند الفلاسفة ، وطائفة من محققى المتكلمين ، كونه عين وجوده .

ومعنى ذلك : أن يكون وجودا خاصا قائما بذاته ، غير منتزع من غيره .

وتفصيل ذلك : أن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة ، فى بادئ النظر ، أمرا مشتركا فيه الجميعُ ، و به يمتاز عن المعدومات ، وهو الوجود المطلق .

و إنما يتخصص فى الممكنات بالإضافة إلى الماهية التى ينتزع منها .

كوجود زيد ، ووجود عمرو .

والبرهان يدل على كون الممكنات ـ بهذه الحيثية ـ مستندة إلى وجود يكون تخصيصه بسلب الإضافة إلى غيره ، وهو الوجود الحق الواجب لذاته .

---

[٧٦] [ووجوب الوجود عند المتكلمين أن تـكون ... الخ] .

أقول : اختلف الناظرون ، وارتبك الناقلون فى لمية وجوب الوجود .

فأكثر المتكلمين الذاهبين إلى أن الوجود ، أمر زائد على الماهية ، موجود فى الخارج ، قالوا : إنمـا يجب الوجوب لذات الموجود ، بأن تـكون ذاته علة تامة فى وجوده ، فوجوده لازم لذاته ؛ لاستحالة انفـكاك العلة عن المعلول .

فالذات من حيث هى ذات ، مستلزمة لوجودها ، فلا يمكن انفـكاكه عنها و إن تصوره العقل فرضا .

والفلاسفة وطائفة من محققى المتكلمين ، ذهبوا إلى أن وجوب الوجود ، بكون الذات نفس الوجود ، حتى يستحيل سلب الوجود عنها لذاتها ؛ فإن من المحال سلب الشىء عن نفسه ، بالأولى من سلبه عن علته .

ولا يعنون بذلك أنه الوجود العارض للممكن ، بل يعنون أنه وجود خاص مستقل قائم بذاته غير منتزع من غيره .

وتفصيل ذلك : أن العقل إذا نظر إلى الماهيات المتحققة خارجا ، أو ذهنا

. . . .

ـ عند القائلين بالوجود الذهنى ـ وهى بأسرها مشتركة فى أنها هى فى الخارج أو فى الذهن ينتزع من تلك الماهيات الموجودة ، أمرا يشترك فيه جميعها ، وهى كونها هى فى الخارج أو فى الذهن .

يقترف ذلك أر باب التعاليم فى مقامات التفهيم ، و إلا فهو أمر ليس بالمتحقق ، بل إذا أراد المعلمون تقسيم المعقولات إلى :

ليس محض .

و إلى ما ليس كذلك .

يخترعون أمرا يمتاز به [الليس] عن مقابله ، لا اختراعا صرفا ، بل له نوع من الاستناد إلى الخارج ، من حيث المنشأ ، وهو كون الماهيات ، ماهيات فى الأعيان ، أو فى الأذهان .

وسموه وجوداً ، وهو الوجود المطلق الذى تصح نسبته :

إلى الواجب .

و إلى الممكن .

و إنما تتخصص فى الواجبات والممكنات ، بالإضافة إلى ما انتزع منه :

كوجود الواجب .

ووجود الممكن ، كوجود زيد وعمرو .

وقد تساهل الشيخ الأشعرى فى قوله [هو عين الماهية] .

لما ذكرنا .

أو أراد من الوجود ـ الذى هو عين الماهية فى الواجب والممكن ـ ما يعبر عنه بمصدر الآثار ، وليس فى الخارج مصدر للآثار ، إلا أعيان الماهيات .

أما شىء زائد عليها ، يسمى وجودا ، فلا كون له، حتى يكون لغيره .

و إن شاقه الأكثرون ناهجين غير سبيل .

[٧٧] فإن قلت : إن أريد بالوجود ، المعنى المشترك البديهى ، فلا شك أنه ليس عين الواجب ، ولا عين شىء من الموجودات .

و إن أريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود ، فيكون النزاع لفظيا .

قلت : المراد ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى .

وهو فى الواجب تعالى ، ذاته بذاته .

وفى الممكنات أثر الفاعل .

وقد قام البرهان على أن كون الممكن ، بحيث نتزع منه هذا الأمر المميز له عن [الليس] الصرف عند الحكيم .

و إن شئت فقل : على أن ذات الممكن لا بد أن يكون مسفتادا من وجود خاص متميز عن سائر الوجودات بكونه غير مضاف إلى غيره ،وهو الوجود الحق الواجب لذاته.

[٧٧] [فإن قلت : إن أريد بالوجود ، المعنى المشترك . . . الخ] .

أقول : قد قررت أن ثم نزاعا :

بين أكثر المتكلمين .

و بين الفلاسفة والمحققين .

فى أن ذات الواجب .

نفس الوجود ، .

أو غيره ، وعلى هذا فهى علة له .

فإن أردت بالوجود الذى هو عين الذات ، المعنى المشترك المنتزع ، فلا يقدم الحكيم ولا المحقق على كونه عين الواجب ، أو شيئا من الموجودات ؛ فإنه أمر عقلى لا حقيقة له إلا اعتباره ، والمحقَّق إنما هو نفس الماهيات .

وهذا الأمر المنتزع المشترك ، هو الذى يذهب أكثر المتكلمين إلى أنه ليس عين ذات الواجب .

[٧٨] فإن قلت : على مذهب جمور المتكلمين أيضاً ، لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته ، مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم ، فلا يبقى نزاع بين الفريقين .

قلت : القائلون بالعينية ، استدلوا على بطلان هـذا المذهب ، بأن بداهة العقل حاكمة ، بأن الشيء مالم يوجَد ، لم يوجِد ؛ لأن الإيجاد فرع الوجود .

فلو كانت الماهية علة لوجودها ، لزم تقدم وجودها ، على إيجادها نفسَها .

فإن كان الوجود السابق ، عين الوجود اللاحق ؛ لزم الدور .

و إن أردت به معنى آخر ، سميته وجودا ، هو ذات الواجب ، فذاك لم يدع أحد أنه غير ذات الواجب ، أو ذاته .

فالكل متفق .

على أن المنتزع غير الذات .

وأن الواجب هو الذات ، بأي اسم سميتها ، فلم يكن خُلف إلا فى تسمية الواجب وجوداً ، فهذا خلف لفظى .

والجواب : أن محل النزاع ؛ هو منشأ انتزاع هذا الأمر المشترك .

فهو فى الواجب عين ذاته بذاته ، عند الفلاسفة والمحققين .

وفى الممكنات شيء آخر سوى الذات يكون أثرا للفاعل .

بخلاف جمهور المتكلمين ؛ فإنهم قائلون : بأنه أمر زائد فى الكل ، لابد أن ينضم إلى الذات ، حتى ينتزع منها هذا المفهوم المشترك .

[٧٨] [فإن قلت : على مذهب جمهور المتكلمين أيضاً . . . الخ] .

أقول : إذا ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الذات علة للوجود ، فقد قالوا : إن الذات مقتضية لانضمام الوجود إليهـا ، فهى بذاتها منشأ لانتزاع هـذا المفهوم لعدم احتياجها فى الانتزاع ، إلى خارج عنها ، فمنشئيتها له بنفسها ، بواسطة أنها تمام العلة ، فيما يجب أن ينضم إليها ، لتصير منشأ لانتزاع هذا المفهوم .

و إن كان مغايراً له ، نقلنا الـكلام إليه ، حتى :

يتسلسل .

أو ينتهى إلى وجود هو عينه .

على أن البداهة حاكمة بأن الشىء لا يكون له إلا وجود واحد .

فـكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم ، لايتصور بذلك الطريق .

و بهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه ، فأتقن ذلك بالتأمل الصادق .

فنشأ الانتزاع ـ أى الذى تنتهى إليـه المنشئية ـ هو الذات لا غير ، فلم يبق نزاع .

فإن الجمهور إذن قائلون بأن منشأ الانتزاع هو نفس الذات بذاتهـا ، كما يقول المحققون .

والجواب : أن هذا غفلة عن أصل تقرير الجواب عن السؤال المتقدم ؛ فإن حاصله أن المحققين قائلون بأن منشأ الانتزاع :

فى الواجب ، هو الذات ، بقطع النظر عن شىء ما .

وفى الممكن الذات ، مع النظر لشىء آخر ، هو الوجود .

والجمهور قائلون: بأن منشأ الانتزاع، الذات ، مع شىء آخر، سواء كان معلولا لها ، أو لغيرها ، فى الواجب والممكن .

وأن عين الأول للأول ، والثانى للثانى .

ألا ترى إلى ماوقع بين الفريقين من إبطال كلّ ماذهب إليه الآخر ، خصوصا قول القائلين بالعينية فى إبطال مذهب الجمهور : إن بداهة العقل حاكمة بأن الشىء مالم يوجَد ـ بالفتح ـ لم يُوجِد ـ بالـكسر ـ فإن الإيجاد والتأثير فرع الوجود .

فلو كانت المـاهية علة لوجودها ، لزم تقدم وجودها ، على إيجادها لنفسها ، بإيجادها لوجودها .

. . . .

فإن كان الوجود السابق ، عين الوجود اللاحق ، لزم الدور ؛ لتحقق تقدم الشيء على نفسه .

وإن كان مغايراً ، نقلنا الكلام إليه .

حتى يتسلسل ، إن ذهب إلى غير النهاية .

وهو محال .

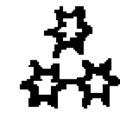
أو ينتهي إلى وجود ، هو عينه ، على أن البداهة حاكمة بأن الشيء إنما يكون له وجود واحد ، وليس له وجود متقدم ، ووجود متأخر .

فهذا الإبطال يدل على أن النزاع :

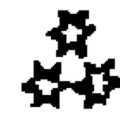
في كون الذات ينضم إليها شيء آخر ، حتى تكون منشأ الانتزاع .

أو كونها منشأ الانتزاع ، لو قطع النظر عن جميع المغايرات .

فكونه بذاته ـ بقطع النظر عن مغاير ، سواء كان معلولا له ، أم لا ـ منشأ لانتزاع ذلك المفهوم ، لا يتصور على طريق المتكلمين ، كما زعمت .



وبتقرير العينية على هذا الوجه ، يندفع كثير من الشبه الواردة عليه ، هذا هو تحرير كلام الشارح .



وأنا أقول ـ على استدلال القوم على إثبات القديم الصانع ـ إنهم اعتمدوا فيه على بطلان التسلسل ، وليس لهم برهان على إبطاله إلا ماسبق :

من التطبيق .

والتضايف .

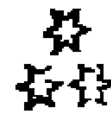
وما يشبههما .

. . . .

وقد علمت ، فى بحث الحدوث ، ماعليهما .

فإلى الآن لم يقم دليل على بطلانه .

فبقى فرض التسلسل فى إثبات الواجب محتملا لم يبطل ، اللهم إلا بدليل جديد ، لايليق بالعقلاء انتظاره ممن لايقدر عليه .



ولك أن تستدل على إثبات الواجب بدليل قليل الكلفة ، خفيف المؤونة ، يبتنى على مقدمتين :

إحداها : بديهية ، وهى أن ترجح الممكن ، بدون مرجح ، محال .

والأخرى : نظرية ، وهى أن الممكن لايصح أن يكون مصدراً ، لأثر من الآثار ؛ وذلك أن الممكن بعد تصوره حق التصور ، ليس له قيام ، إلا قيام موجده ، وهو لذاته عدم لذاته .

والعدم لذاته لايصدر عنه وجود لذاته ؛ إذ الفاقد للشىء لايعطيه .

ووجود ممكن من الممكنات بديهى .

وقد علمت أنه يجب أن يكون بمرجح ، ولا يصح أن يكون ممكنا ، فلابد أن يكون واجباً .

ويمكن أن يحتج عليه أيضاً ، بالبرهان المشهور عندهم ، الذى قدح فيه الشارح سابقا ، فى بحث الحدوث ، لكن على غير الوجه الذى قرروه ، بأن يقال :

لو ترتبت سلسلة ممكنات إلى غير النهاية ، فلست أسأل عن سبب حادث حادث ، إلى غير النهاية ، حتى يقال إنه الذى قبله ، ولكنى أسأل عن منبع هذا الوجود غير المتناهى ، فهل هو :

ذوات الممكنات ، كيف وليس لها من ذواتها إلا العدم ؟ .

. . . .

أو من خارجها ، وهو الواجب المطلق .

والأمر ظاهر ؛ فإن الممكنات ـ على عدم تناهيها ـ لم تخرج عن حد الإمكان الذى هو محيط دائرة العدم ؛ فلايعقل لجملتها سوى العدم ، مالم تستند لواجب لايدانيه العدم ، حتى تكون بالاستناد إليه موجودة .

فتأمل بذوق روحانى ، فوجود واجب الوجود ، فى عالم الوجود ، لا يصح لمن يدعى أنه من أهل الاستدلال أن ينكره ، ومن ثم لم يخالف فيه إلا شرذمة قليلة قلما توجد ، تسمى [البختية] و [الاتفاقية] أنكروا المقدمة الأولى البديهية ، وهم مكابرون فى البديهى ، فلا نظر إليهم .



ثم أقول ـ على الشارح ـ نقلُه عن جمهور المتكلمين أن الذات علة تامة لوجودها ، صحيح .

وما زعمه من أنه مخالف لمذهب الفلاسفة والمحققين ، باطل ؛ فإنهم يريدون أن الذات بذاتها ـ بقطع النظر عن جميع الملاحظات ـ كافية فى انتزاع المفهوم المشترك .

فتكون علة تامة فى وجودها بهذا المعنى .

بخلاف الممكنات ؛ فإنها لو نظر إلى ذاتها ، لم تكن كافية فى ذلك ، بل لابد من اعتبار الفاعل المؤثر فيها ، معها ، حتى تكون ماهية فى الخارج ، حتى ينتزع منها ذلك المفهوم المشترك .

وهذا قول لم يُتعرض فيه لكون وجود الواجب فى الخارج . أو غيره .

بل فيه تعرض لكونه عينه ، كما ترى .

وأيضاً : فإن من المحالات ـ بالبديهية ـ أن يؤثر ذات فى وجود نفسه الزائد عليه.

. . . .

أو يكون مؤثرا فيما اعتبر معه عدم المؤثر .

ولم يذكر أحد من المتكلمين أن [وجود] شيء ، أمر زائد على ذاته ، موجود قائم بذاته ، حتى يكون موجودا .

إلا ما أخذه المتأخرون من فحوى استدلالات بعضهم ، على أن الوجود زائد عن الماهيات .

وهيَ أوهام مبنية على أوهام ، وإلا :

فأين الوجود ؟

وأين الماهية ؟

فليفصل كل واحد منهما عن صاحبه ، حتى تتبين الصفة من الموصوف .

كيف . . . ؟ وإنه لو كان موجودا ـ وهو ما هية من الماهيات ـ لزاد وجوده عليه .

والقول بأنه يجوز أن يكون وجود الوجود ، نفس الوجود ؛ قول :

بأن الصفة يجوز أن تكون عين الموصوف ؛ مع أن الصفة صفة ، والموصوف موصوف .

أو بالفصل بين الماهيات :

فبعض له وجود زائد .

و بعض آخر ليس له وجود زائد .

وليس بمبرهن . فليكن فى الكل ليس وجودا زائدا .

وليس الصادر عن الفاعل إلا نفس الذات .

وليس الذات الواجب إلا محض ذات ، فسمها ما شئت .

. . . .

والعذر للشارح أنه تابع لصاحبي المواقف ، والمقاصد ، وغيرهما ، ممن نحا نحوهما ، فى التوغل فى المقالات اللفظية .

ولو سمعت من قولهم فى الحصص،لتجرعت الغصص من أوهام بعضها فوق بعض .

فلا شقاق بين الفريقين فى أن الوجود ليس زائدا على الماهيات .

غاية الأمر : أنهم لما نظروا إلى ظاهر قول الأشعرى : إنه عين الماهيات ، نازعوه فى أنه أمر يُنتزع ؛ لاندراج الكل فيه ، فكيف يكون عينا ؟ فلابد أن يكون اعتباراً آخر سوى الماهية ، يحكم عليها به ، لما ذكرنا سابقاً .

على أنى أقول : إن اسم الموجود الذى يحمل على البارى تعالى ، وعلى الممكنات؛ إنما يصح أن يكون مأخوذا من [وَجَدْتُه] بمعنى [عثرت عليه وحصلته] الذى كان يستعمل فى المحسوسات ، ثم نقل حتى صار حقيقة فى الأعم ، من المعثور عليه بالبرهان.

فإذن إنما يحتاج إلى ثبوت مبدأ اشتقاق هو : الكونُ معثورا عليه ، والكونُ محصلا . وليس هذا بوصف حقيقى ، كما لا يخفى على محصل .

ولا يصح أن يكون مأخوذا مما يدل عليه الوجود ، الذى هو بمعنى التحقق فى الخارج ، حتى يحتاج الاتصاف به إلى ثبوت مثل هذا الوصف ، وكونه حقيقياً ، أو غير حقيقى ؛ إذ ليس لنا [وجدته] بمعنى [أوجدته] كما نص عليه علماء اللغة .

نعم قد جاء من هذا الوصف [أوجدته] والاسم [موجد] ولا يصح حمله على الواجب .

و [وُجِد] بمعنى [خرج من العدم] فهو موجود ، وليس له مبنى للفاعل ؛ وذلك أيضاً لا يصح حمله على الواجب ؛ لأخذ العدم فى مفهومه .

وليس معنى الاسم من هذين الوصفين .

إلا ما هو اعتبار بين الفاعل والمفعول ، فى الأول .

. . . .

واعتبار نسبة الشيء إلى سلبه ، فى الثانى .

فليس فى حمل [الموجود] على شىء من الأشياء ، دلالة على ثبوت وصف حقيقى زائد على الماهية ، يقابل العدم ، تقابل التضاد، حتى يتصور نزاعهم للأشعرى فى قوله :

[إن الوجود المقابل للعدم ، ليس إلا نفس الماهية] .

مستدلين بالحمل المذكور ، أى حمل الموجود على الماهية .

فإنك قد علمت أن [الوجود] ليس مشتقا من الوجود الذى أراده الشيخ ، بل هذا الوجود الذى يقال : إنه عين الماهية أو غيرها ، ليس إلا اسما جامدا بمعنى الذات ، لا بمعنى الحدث ، حتى يشتق منه وصف .



وأما ما ذكره عن الفلاسفة والمحققين ، فى معنى وجوب الوجود ، فلم يتبين له محصل ينتفع به فى هذا المعنى ؛ فإن الأمر المنتزع ليس هو الذى تسلب الذوات بسلبه؛ إذ هو سلب فى ذاته لا تحقق له .

فلو كان سلبه فى الخارج ، سلبا للذوات المحمول عليها ، لم تكن ذاتٌ أصلا ؛ فإنه لم يتحقق فى الخارج أصلا ، ولا يتحقق .

والبارى ، والممكنات ، فى ذلك سواء .

والذوات : سواء كانت ممكنات ، أو واجبات ، لا يتصور سلبها عن نفسها ، لعموم الحكم .

وكما يصح توجه السلب إلى ذات الممكن ، من حيث هى ذات ، يصح توجهه إلى ذات الواجب من حيث هى كذلك .

وقد نفى بعض ضعفاء العقول ، أن يكون فى الكون واجب ، فقد صح عنده توجه السلب على ذات الواجب .

. . . .

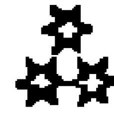
وإن كان هـذا القول ، مما اتفق العقلاء على فساده ، بل البداهة الفطرية تشهد ببطلانه .

ولا أثر لتسميتها بالوجود دون غيرها . وذلك فى الـكل حكم واحد .

فـكون ذاته عين وجوده ـ بالمعنى الذى حققوه ـ لم يفد وجوبه ، بل يعود وجوب الوجوب ، إلى ما ذكره أصحابنا ، من أنه كون الذات بحيث لا تحتاج إلى شىء يؤثر فيها ، بل تـكون بذاتها ، مع ذاتها .

وكونها عين الوجود ، أو غيره ، مسألة أخرى لا تخصها .

اللهم إلا أن يقال : إن الشارح لم يفهم كلام الحـكماء ، والمحققين ، وارتضاه عن غير بصيرة ، وقرره على غير وجهه .



والتقرير الحق لـكلامهم أن يقال : ليس الوجود :

ما ألفوه من انتزاعات .

أو ما ظنوه من وصف قائم .

بل الوجود هو ما به الشىء يتحقق فى الخارج، المعبر عنه فى الفارسية بـ[هست] .

ثم إنه إذا اعتبر مفهوم من المفاهيم ، مضافا إلى هذا الوجود ، كان موجودا متحققا ، وإن اعتبر غير مضاف إليه ، فهو المعدوم ، وهو الممـكن .

والوجود بهذا المعنى لا يصح سلبه عن ذاته ؛ فإن من المحال أن يسلب الشىء عن نفسه ؛ وأن يؤول الوجود إلى العدم بالبداهة ، بل ينتهى إليه كل سلب ؛ فهو ذات الذوات ، وحقيقة الحقائق ، فليس الوجود أمرا آخر ، زائدا على ذات هـذا الواجب ، بل الزائد عدم ، والواجب وجوده ، والـكل ظلمة ، والحق نوره .

فافهم فليس هذا مقام البسط فى المقال .

[٧٩] [ولا خالق سواه]
جوهرا ، كان المخلوق ، أو عرضا :
للأدلة النقلية : كقوله تعالى [لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ، خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ]
و[هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ ؟] .
قال إمام الحرمين فى « الإرشاد » :
« اتفق أئمة السلف ـ قبل ظهور البدع والأهواء ـ على أن الخالق هو الله تعالى، ولا خالق سواه .

ثم ما نقله الشارح [من أن :
منشأ الانتزاع ـ عند الحكماء والمحققين ـ :
فى الواجب ، ذاته .
وفى الممكن ، أثر الفاعل ، أى أمر زائد على الذات ، هو أثر الفاعل ، كما هو مبنى كلامه] .
افتراء عليهم ؛ فإن الإشراقى منهم قائل ، بأن أثر الفاعل هو نفس الذات ، لا الوجود الذى ينتزع من الذات بعد تقررها .
والمشائى قائل بأن أثر الفاعل الخلط بين : الوجود والماهية .
فإن أوّلتَه بأنه يريد أن المنشأ :
فى الواجب ، ذاته ، من غير احتياج إلى مؤثر فيها .
وفى الممكن ، ليس كذلك .
فهو قول جمهور المتكلمين .
وبالجملة فالكلام مع الناظرين فى هذه المسألة ، طويل .والوقت ضيق .
[٧٩] [ولا خالق سواه ، جوهرا كان المخلوق أو عرضا . . . الخ]

وأن الحوادث كلها ، حادثة بقدرة الله ، من غير فرق :

بين ما تتعلق به قدرة العبد .

و بين ما لم تتعلق به » .

أقول : واتفق أهل الحق على أن صانع العالم ، لا خالق ولا موجد للأشياء سواه، سواء كان المخلوق جوهرا ، أو عرضا .

واستدلوا عليه بأدلة نقلية ، كقوله تعالى : [لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ] .

والشيء هو الموجود مطلقا . وخروجُ الواجب عنه ، بدليل عقلي ، لا ينافي قطعيته في عموم ماعداه .

فدل على أنه خالق ما عدا الواجب ــ الذي هو ذاته ، سواء كان ماعداه جوهرا، أو عرضا ــ دلالة قطعية .

و [فاء] « فاعبدوه » آذنت بأن مناط العبادة ، هو الخلق ، فلو صح أن غير الله خالق ، لـكان خليقا بأن يعبد، مع أنه لايُعبد غيرُ الله باتفاق الإلهيين ، خصوصا المليين منهم .

وقوله تعالى :[هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ ؟] .

بالاستفهام الإنكاري ، الذيهو نفي بمعناه، مع «من» الاستغراقية . فقدنفى كل فردمن أفراد الخالقية ، عن جنس مغاير الله تعالى .

و إمام الحرمين ــ أبو المعالي الجويني ، من الأشاعرة ــ له رأي في هذه المسألة ، سنحكيه عنه .

قال في كتابه « الإرشاد » :

[اتفق أئمة السلف الأقدمين ــ قبل أن يحمى وطيس حرب الأفكار ، في ميدان العلوم ، والتفتيش عما يوجبه اللازم والملزوم .

وقبل ظهور البدع والأهواء ، الناشئة عن جريان الأفكار في مقدمات مسلمة

. . . .

غير حقيقية ـ على أن الخالق هو الله تعالى ، ولا خالق سواه .

وأن الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى ، من غير فرق :

بين ماتتعلق به قدرة العبد .

وبين ما لا تتعلق به .

فكان قولا إجماليا بينهم ، لم ينظر فيه ولم يفصَّل؛

هل ذلك بالمباشرة ؟

أو الواسطة ؟

وهل يلزم إبطال قاعدة الاختيار ؟

أولا يلزم ؟

وهل يكون على ذلك محالات ؟

أولا يكون ؟]

ثم إن هذا الإمام المذكور ، قال فى هذه المسألة :

[أما نفى القدرة والاستطاعة عن المكلفين ، فما يأباه العقل والحس .

وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه ، فهو كنفى القدرة أصلا .

وأما إثبات التأثير فى حالة لاتعقل ، كما هو مذهب القاضى ، فهو كنفى التأثير ، خصوصاً والأحوال عندهم لاتوصف بالوجود والعدم .

فإذن لا بد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لاعلى وجه الإحداث والخلق؟

فإن الخلق يشعر بالاستقلال فى إيجاده من العدم .

والإنسان :

كما يحس من نفسه شيئا من الاستقلال .

يحس من نفسه أيضاً بعدم الاستقلال .

فالفعل يستند وجودا إلى القدرة ، والقدرة تستند وجود إلى سبب آخر ، تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة .

. . . .

وكذلك يستند إلى سبب ، حتى ينتهى إلى سبب الأسباب.

فهو خالق الأسباب ومسبباتها ، المستغنى على الاطلاق.

فإن كل سبب مستغن من وجه.

محتاج من وجه.

والبارى تعالى هو الغنى المطلق ، الذى لا حاجة له ، ولافقر]. انتهى ما نقل نصُّه عن الإمام المذكور.

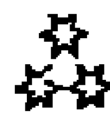
وأقول : إن كان معنى الخالقية لـ [كل شيء] الذى نقل اتفاق السلف عليه ، هـذا الذى ذكره ، فهو قول يتفق عليه جميع الإلهيين ، بل والطبيعيين ، لم يخالف فيه أحد منهم إلى هذا الوقت ؟ فإنه صريحُ المشهور عن الحكماء ، وقولُ المعتزلة ، وأعمُّ من قول الأشاعرة والماتريدية.

وما سمع عن أحد من أهل العلم أنه قال : إن الممكن مستقل فيما يصدر عنه ، بعد قوله : بأنه ممكن.

إلا أولئك الضعفاء من أهل القرون المظلمة الذين قالوا : بالبخت ، والاتفاق ، كما أشرنا إليه سابقا.

مع أن هذا الإمام يزعم : أنه جار على أصول الأشاعرة ، فى أفكاره وعقائده ، بل هو قول بأن الممكن قد يصدر عنه شيء وقد تبين بطلانه فيما سبق.

وليس الفعل إلا مستندا إلى الواجب مباشرة ، بإيجاد خاص ، بحيث يستند إليه الموجود بالذات حقيقة ، ولكن ذلك يصعب إدراكه على غير المحقق.



ثم أقول : ــ على استدلال القوم بالنقل ــ :

أولا : العام المخصوص بدليل عقلى ، ليس مما تتحقق قطعيته فى الباقى.

وثانيا : لمَّا خصصه الدليل ، بما عدا الواجب ، فليخصصه دليل عقلى آخر ، بما عدا أفعال العباد.

[٨٠] وقال حجة الإسلام « : لما بطل الجبر المحض بالضرورة ؛ فإن بداهة العقل حاكمة بالفرق بين :

حركة المرتعش .

وحركة المختار .

فالنقل فى وجوه العقليات ، لا يقام بظاهره ؛ إذ :

يُخَصَّصُ أو يُؤَوَّل على طبقها ، كما هى قاعدتهم .

وثالثا : أن الإسنادات المجازية ، فى النسبة الإيقاعية ، لاتكاد تحصر ، فى القرآن وفى غيره من كلام العرب ، فيجوز أن يكون هذا منها.

والمراد : أنه خلقه بخلق أسبابه ، لا مباشرة .

وأن مناط العبادة ، هو السكون ، أصل الأصول ، والمبدأ الأول الذى يستمد منه كل شىء وجوده ، وينتهى كل وجود إليه .

ورابعا : الشىء فى اللسان العام الذى به خطاب النبوات ـ خصوصا لسان من أرسل إليهم من الأميين ـ ليس معناه ماهو المصطلح عليه عند أرباب الفنون ، من الموجود مطلقا ، بل الموجودات المتقررة ، كالجواهر والأعراض الثابتة .

وأيضا : كان ذلك فى معرض الرد على عبدة الأوثان الزاعمين أن لغير الله خلقا فى الأجسام والأعراض ، لا نحو حركات العباد وسكناتها .

فالصواب فى اليقين بأمثال هذه المسائل الاعتماد على قرائن البراهين العقلية ، والمقدمات الصحيحة ، فيكون النقل شاهدا على المطلوب ، مؤيدا بدليل العقل ، ويتم بذلك التشريع الكامل .

[٨٠] [وقال حجة الإسلام . . . الخ]

أقول : ويتأيد ما ذكره المصنف من أنه لا خالق سوى الواجب ، بما ذكره الإمام حجة الإسلام الغزالى فى ضمن قوله :

[قد بطل الجبر المحض ، وكون العبد مضطرا فى جمع أفعاله ، حركاته كحركاته الجماد والنبات .

و بطل كون العبد خالقا لأفعاله :

بالأدلة السمعية التى ذكرناها .

والعقلية المذكورة فى الكتب المبسوطة الكلامية .

وجب أن يعتقد أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا .

و بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق ، يعبر عنه بـ « الاكتساب » فحركة العبد ـ باعتبار نسبتها إلى قدرته ـ تسمى كسبا له .

و باعتبار نسبتها إلى قدرة الله ، خلقا .

فهى خلق الرب ، ووصف العبد .

وكسبه وقدرته ، خلق الرب ، ووصف العبد ، وليس كسبا له »

وذلك بحكم الضرورة ؛ فإنه لوصح ، لكان المتدرج على السلم ، والساقط فى الهواء سواء

والمرتعش الذى لايتمالك أن لا يرتعش ، مع من يحرك يده باختياره ، سواء .

ونحو ذلك .

و بالجملة : تستوى الأفعال القهرية ، بل غير المشعور بها ، والأفعال الاختيارية؛ وذلك باطل ؛ فإن البداهة حاكمة بالفرق :

بين حركة المرتعش .

وحركة المختار .

و بين الساقط .

والمتدرج .

و بطل كون العبد خالقا لأفعاله ، بالأدلة السمعية .

المتعارضة :

بظواهرها .

. . . .

مع سمعية أخرى ، والعقلية المذكورة فى الكتب المبسوطة الكلامية .

وكفاك ما سمعت منا سابقا .

فلما بطل كلٌّ من الأمرين ، وجب علينا أن نعتقد ثالثا ؛ بينهما ،

وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى ، خلقا و إيجادا .

و بقدرة العبد على وجه آخر يعبر عنه بالاكتساب .

فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسباً له ، إذ الكسب والمكتسب هو الداخل تحت القدرة الحادثة ، من حيث إنه كذلك .

و باعتبار نسبتها إلى قدرة الله تسمى خلقا ؛ فإن الخلق والمخلوق ، هو الداخل تحت القدرة القديمة ، من حيث إنه كذلك .

كما نص عليه الشيخ الأشعرى ؛ فهى خلق الرب ، ووصف العبد .

وكسبه وقدرته خلق الرب ووصف العبد ، وليست كسباله] وهذا تتميم للكلام.

⁂

وأقول : المنقول من كتاب الشيخ الأشعرى فى هذه المسألة ـ على ما ذكره الشهرستانى ، هو هذا .

[العبد قادر على أفعاله ؛ إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية :

بين حركات الرعدة والرعشة .

و بين حركات الاختيار والإرادة .

والتفرقه راجعة لما أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة ، متوقفة على اختيار القادر .

ثم قال : المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت القدرة الحادثة].

انتهى ما نقل عنه .

وفيه تصريح وتلويح بأن الفعل موقوف على تلك القدرة ، وأن للقدرة مدخلا فى حصول الفعل ، كما ترى فى قوله :

. . . .

[حاصلة تحت القدرة ، متوقفة على اختيار القادر] .

وأنها سوى مدخلية التأثير .

وتلك المدخلية : هى مدخلية الآلية ، من باب ما لا يتم للمكن وجوده إلا به ، فكما أن قدرة الواجب لاتتعلق بإيجاد حركة الأكل والمشى بذاتها ، بل لابد لها من محل ، هو الجسم ، كذلك لاتتعلق قدرته بتلك الحركة ، على أنها من النفس ، حتى يخلق شيئاً فى النفس ، هو السبب القريب فى تعلق قدرة الرب ، بإيجاد تلك الحركة .

فهو الخالق لفعل العبد بقدرته ، مع مدخلية قدرة العبد فى حصوله ، لا أنه ينفى المدخلية رأساً ، كما فهمه الأصحاب ، فالتجؤوا إلى هذيانات لاقيم لها ، وأخذوا يقتفون آثار المقالات ، وتمويه العبارات .



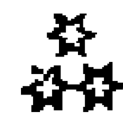
وهذا ليس مذهب المعتزلة القائلين بأن الفعل ناشىء عن قدرة العبد ، ولامدخل لقدرة الرب فيه ، إلا بإيجاد سببه ، وهو قدرة العبد .

ولا مشهور الفلاسفة .

ولا قول إمام الحرمين إذ هو عين المذهبين .

ولا ما فهمه أصحابنا من دخوله تحت قدرة معطلة لامدخل لها فى الإيجاد بوجه ؛ فإنه عين مذهب الجبر .





ثم أقول ــ على استدلالهم بحكم البداهة ، بالتفرقة بين حركات الاختيار والاضطرار ــ : لقائل أن يقول : إن البداهة قد حكمت بالتفرقة :

بين اضطرار .

. . . .

واضطرار آخر مخالف له فى النوع ، أو الصنف .

فيجوز أن يكون فعل الحيوانات اضطراريا ، وإن كان على نهج الاقتران بالقدرة أو الإرادة .

وذلك كما تفرق الضرورة .

بين اضطرارى ، كحركة سقوط الحجر .

وآخر كحركة صعوده بقاسر ، فإن :

الأولى : لامع مقاومة .

والثانية : معها .

ففرق الضرورة بين الحركتين ، لاينافى أن الكل اضطرارى .

فالصواب : أن يقال : إنا نجد من أنفسنا وجدانا صادقا ، أنه يصح لنا أن نترك، ونتمكن منه .

ولا كذلك المضطر .

إلا أن للمعتزلى أن ينتهز فرصة المعارضة بأن يقول : كما شهد وجداننا بذلك ، شهد بأن الأفعال صادرة منا ، لا من غيرنا .

فإن قلتم : إن الثانى وجدانُ وهمٍ ، لاعقل .

قلنا : يجوز على الأول مثله .

إلا أن نقول : ثبت وهمية الثانى بالبرهان ، دون الأول .

و برهانه ماسمعت سابقا .

وفصل القول ـ فى رأى الجبرى ـ : أن يقال : إن كان يريد أن أفعال الحيوانات كأفعال الجمادات ، لامدخل للاختيار فيها بوجه ، ولاقدرة تستند إليها ، بنوع ؛ فذلك باطل بالضرورة ، لتحقق :

. . . .

الاختيار والقدرة .

بالبداهة والوجدان الصادق .

وإن كان يريد أنه — وإن كان للاختيار مدخل ، كما للقدرة ذلك — فالفاعل هو ربه ، وموجده ؛ وليس الفاعل هو بمحض اختياره .

فذلك هو قولنا .

وهو معنى قول بعضنا : العبد مختار من حيث هو مجبور .

مجبور من حيث هو مختار .

وكأنه لايخفى عليك أن لامدخل للتفرقة :

بين الاختيارية .

والاضطرارية .

فى نسبة الأفعال إلى مبدئها الأول .

فإنه : إن صح نسبة التأثير إلى ممكن من الممكنات ، فليصح على الكلية ، بدون فصل بين ممكن ، وممكن .

وإن لم يصح ذلك ، فليسلب دائماً ، بدون فصل أيضاً .

وليس الاختيار والقدرة ، إلا كسائر الأسباب التى تستند إليها الأفعال ، فى بادئ النظر .

فمن ثم قلنا — فيما تقدم — : إن المصنف إنما تأيد بما فى ضمن كلام الغزالى . وإنه يكفى فى كون العبد مقهوراً على فعله — من حيث هو عبد — مغلوبا على أمره لاحول له ولاقوة : أن جميع أفعاله ، وأطواره مخلوقة لربه ، وإن توقفتْ على أسباب يراها الناظر ، من قِبَله ، ولكنها من قِبَلِ ربه كذلك .

وهكذا ، فليس لنا إلا آثارُ [حقٍّ] ينشأ بعضها ببعض ، ويستند كل منها إلى

[٨١] وأكثر المعتزلة على أنها حاصلة بقدرة العبد وحدها .

والأستاذ أبو إسحاق ، على أنها واقعة بمجموع القدرتين ؛على أن تعلقهما جميعا ، بأصل الفعل .

والقاضى أيضاً ، على أنها بمجموع القدرتين :

ذلك الحق ، مباشرة ، إثر سببه المتوقف هو عليه ، على مابينا .

و إن الممكنات إنما هى :

طرق ، أو ظروف ، أو مايشبه ذلك .

لجريان أفعال الحق تبارك وتعالى .

فما رتبوه على قول الجبرى يجرى على ما قالوا ، وما قلنا .

ولا معنى للفرار مما يرد عليه بما قالوه من [الكسب] وما أطالوا فيه .

ومسألة التكليف — إن كانت مبنية على أن يكون العبد فاعلا مختاراً — فلا تتمشى إلا على قول المعتزلى القائل : إن أفعاله بيده يتصرف فيها كيف يشاء . ولامدخل لقدرة [الحق] إلا بكونها سبب السبب فقط .

لا على قول غيره .

والحق أن التكليف ليس مبنيا على كون العبد :

مختاراً .

أو مضطرا .

بل على فرض الاضطرار .

فالتكليف حق . ولعلك تسمع منا فيه كلاماً .

[٨١] [وأكثر المعتزلة . . . الخ] .

أقول : هذا الذى ذكره حجة الإسلام هو قول الأشعرى، ورأى كثير من أصحابنا.

وأكثر المعتزلة : على أن أفعال العباد حاصلة بقدرة العبد وحدها ، واستنادها

لـكن قدرة الله ، تتعلق بأصل الفعل .

وقدرة العبد ، بكونه طاعة أو معصية .

قلت : الظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبـد مستقلة فى خلق الطاعة والمعصية ، وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة .

بل أراد أن لقـدرته مدخلا فى ذلك الوصف . فهو بالنسبة إلى العبـد طاعة أو معصية .

وقال فى قواعد العقائد : إن مذهب الحـكماء والمعتزلة جميعاً ، أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة .

إلى قدرة الله بالواسطة ، مستندين للوجدان ، و بعض شبه ذكروها ، سيذكر الشارح منها شيئا بعد .

وقد علمت بطلان مذهبهم ، بما بيّنا أن الممكن لا يجوز أن يكون مصدراً لآثار.

والأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني : على أن أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين، على أن تعلقهما جميعا دفعة واحدة ، بأصل الفعل : مستندا إلى أن كون العبد قادرا ، ضرورى وجدانى .

وعموم تعلق قدرة الرب ، مبرهن ومنقول .

فلا طريق إلا الجمع بينهما .

فإن أراد أن كلا منهما بطريق الاستقلال .

فذلك يستلزم اجتماع مؤثرين ـ بالاستقلال ـ على أثر واحـد ، لا بطريق البدل ، وذلك خلف محال .

و إن كان بطريق مدخلية قدرة العبد ، أيّ مدخلية .

فذلك صحيح ، وليس إلا قول الشيخ الأشعرى .

. . . .

والقاضى أبو بكر الباقلانى : على أنها بمجموع القدرتين جميعا ، لكن لا من جهة واحدة .

بل قدرة الله تتعلق بأصل الفعل .

وقدرة العبد بوصف من أوصافه ، هو كونه طاعة ومعصية .

و بينوه بأنه يريد بذلك ، ما ذهب إليه الماتريدية ، من أن جهة الكسب هى القصد .

فالضرب مثلا ، مخلوق لله تعالى .

وكونه لليتيم — جناية ، أو تأديبا — أمر يرجع إلى قصد من قام بالضرب .

فالأول معصية بقصدها .

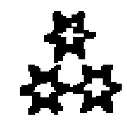
والثانى طاعة بقصدها .

والقصد — كما ذهب إليه الماتريدى — حال من الأحوال لا يتعلق به الخلق والإيجاد .

وقد رد بعضهم تحقيق مذهب الأشعرى ، إليه .

والمنقولُ عن القاضى ، كونُ تلك الجهة ، كونا من أكوان الفعل ، لا قصداً لفاعل .

وأن ذلك الكون ، هو أثر القدرة الحادثة .



ثم أقول — على القاضى والماتريدى — : إن الحال — سواء كان القصدَ أو غيره — إن كان لازما لسببه ، فهو غير محل للتأثير ؛ فلا يصح متعلقا لقدرة الحادث ، فيثبت الجبر ، إذ لا جهة للاختيار سواه .

و إن كان غير لازم ، بل كان أمرا يصدر بالاختيار ، فمن البيِّن أنه لا يكون

[٨٢] ثم هما يوجبان وجود المقدور .

قلت : هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء ؛ فإن تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل للحوادث كلها ، كما سبق نقله عن « الشفاء » وصرح به فى شرح «الإشارات» أيضاً ، حيث قال :

إلا فعلا وجوديا ، يدخل تحت تأثير القدرة .

فإن البداهة قاضية ، أن أثر القدرة إخراج المقدور من حيز العدم ، إلى حيز الوجود .

فيلزمهم ما لزم المعتزلة ، من تأثير القدرة الحادثة فى بعض الأفعال .

فإن أرادوا المدخلية بما ذكرنا سالفاً ، فلتكن فى الجميع بلا فصل ، والمذهب مذهب الأشعرى . وإن شئت فأرجع قول الماتريدى إليه ، إن أمكن .

وإذا علمت أن صريح مذهب القاضى أن الحالة المذكورة ، أثرُ القدرة ، علمت عدم صحة قول الشارح :

[قلت : الظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد ، مستقلة فى الطاعة والمعصية وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة .

بل أراد به أن لقدرته مدخلا فى ذلك الوصف ، فهو بالنسبة إلى العبد طاعة ومعصية] .

إذ لا معنى للاستظهار ، بعد التصريح بالمنافى .

والمدخلية قول الأشعرى بعينه .

[٨٢] [ثم هما يوجبان وجود المقدور . . . الخ] .

أقول : والاختيار حينئذ بالنظر إلى القدرة وحدها ، وإن كان بانضمامها إلى الإرادة يجب وجود المقدور ، كقدرة البارى وإرادته الخاصة ؛ فإن الشىء مالم يجب لم يوجد .

« . . . « شنع عليهم « أبو البركات البغدادى » بأنهم نسبوا المعلولات التى هى المراتب الأخيرة ، إلى المتوسطة .

والمتوسطة إلى العالية .

والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول ، وتجعل المراتب شروطا مُعِدَّة لإفاضته . . . .

وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية ؛ فإن الكل متفقون على صدور الكل عنه ، جل جلاله ، وأن الوجود معلول له على الإطلاق .

فإن تساهلوا فى تعاليمهم ، لما لم يكن منافيا لما أسسوا ، و بنوا مسائلهم عليه ... »

وهذا فى حق قدرة الله و إرادته صحيح .

أما فينا ، فلا ؛ بناء على أن تمام الموجب ، هو قدرة الله و إرادته ؛ إلا أنه لما كان مالنا يوجب ماله ، الموجب للوجود .

قيل : إن ما لنا يوجب الوجود .

وهذا قول يجرى على تحقيقنا وتحقيق مذهب الحكماء ، ولا ضير فيه ، فبقى الباطل من المذاهب ما يثبت أن شيئا من الممكنات يصدر عن شىء ، كمذهب المعتزلة ومشهور الحكماء ، وما ينحو نحوهما .

وأما قول كثير من الفضلاء ؛ إن قضية : أن الشىء ما لم يجب لم يوجد ، غير بينة اللزوم ؛ فإن المحال :

إنما هو الترجح بما لامرجح .

لا الوجود بلا وجوب .

والترجيح لا يستلزم الوجوب .

فقول لايتفوه به عاقل .

أما أولا : فالبيان الدال على لزوم القضية هو أنه .

[٨٣] وقال « بهمنيار » فى « التحصيل » :

« و إن سئلت الحق ، فلا يصح أن يكون علة الوجود إلا ما هو برىء من كل وجه ، عن معنى ما بالقوة .

وهذا هو المبدأ الأول لا غير .

مالم يجب ، فهو ممكن الصدور عن العلة .

والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر ، فيحتاج إلى مرجح آخر ، سوى ما فرض علة .

فإن وجب بالمرجح ، ثبت المطلوب .

و إلا كان ممكن الصدور عنه ، فيحتاج إلى مرجح ، وهكذا ، فلا يمكن صدور شىء عن شىء البتة .

فلا بد من وجوبه ، حتى يوجد .

وأما ثانيا : فلأنه قد ذهب وهمهم إلى الترجيح ، بمعنى اعتبار [قوة الداعى] ولذلك قالوا : يجوز ترجيح المرجوح ، بمعنى أن يختار ما داعيه أضعف .

وليس يصح من العقلاء هذا القول ، فى مثل هذا المقام .

بل المراد من الترجيح ، أن يقوى جانب الوجود ، على جانب العدم فى ذاته ، وذلك إنما يكون بالإيجاد ؛ إذ مادام الشىء معدوما ، فنسبة العدم إليه أولى، وأقرب، وأرجح ؛ من نسبة الوجود .

ولا يكون الوجود كذلك إلا بالإيجاد المستلزم للوجود ، فما لم يجب بالإيجاد لم يوجد .

كيف ! ! والبداهة قاضية بأنه إذا لم يجب ، فنسبته النقيضين إليه جائزة على البدل . فكيف يكون له أحدهما واقعا ؟ إن هذا لشىء عجيب ! ! ! .

[٨٣] [وقال بهمنيار . . . الخ] .

[٨٤] وما نقل عن إفلاطون : أن العالم كرة ، والأرض نقطة ، والإنسان هدف .

والأفلاك قسى ، والحوادث سهام ، والله هو الرامى ، فأين المفر ؟

يشعر بذلك أيضاً .

أقول : استدلال آخر من كلام الحكماء على قولهم : إن موجد الأشياء هو الله مباشرة . و[بهمنيار] حكيم مشهور ، وهو تلميذ أبى على بن سينا ، قدس الله روحهما . قال : إن سئلت وطلبت الحق فى مسألة التأثير والفيض ، فالحق أنه لا يصح أن يكون علة الوجود إلا شيئا هو برئ ومتنزه من كل وجه واعتبار اعتبرته .

أى مقدس فى جميع اعتباراته عن معنى ما ـ بتنوين « معنى » و « ما » زائدة للتأكيد ـ أى عن أى معنى موصوف بكونه حاصلا بالقوة ، لا بالفعل ، أى منزها بذاته عن أن يكون له كمال منتظر .

وليس إلا الواجب الأول ، لا غير .

والعقول ، و إن كانت كمالاتها بالفعل ، لكن بمبدئها لا بذاتها .

[٨٤] [وما نقل عن إفلاطون . . . الخ] .

أقول : نقل عن إفلاطون ـ مما يدل على أنه قائل : بأن المؤثر على الإطلاق ، هو الواجب فقط ـ أنهم لما سألوه أن يهربوا من أرض الطاعون ، قال :

[العالم كرة محيطة بك ، لا يمكنك الخروج عنها إن أردت . والأرض مركز، ونسبة المركز إلى سطح الكرة سواء .

فإن ذهبت ـ أينما ذهبت ـ فأنت فى العالم ، والإنسان هدف البلايا ، والأفلاك قِسِىٌّ ـ جمع قوس ، ما يرمى به ـ والحوادث ـ أى مصائب الدهور سهام تُرمى بتلك القسى بناء على ما ذهب إليه ، من أن للأفلاك مدخلية فى وجود كل ما فى هذا العالم ـ والله الرامى ، فأين المفر ؟

[٨٥] وقد شنع المعتزلة على الأشعرى .

بأن قدرة العبد لما لم تـكن مؤثرة ، فتسميتها قدرة ، مجرد اصطلاح ؛ فإن القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة .

و بأن الفرق بين القدرة ، والعلم ؛ بتأثير القدرة ، وعدم تأثير العلم .

وبأنه لما لم يكن للعبد اختيار ، فلا يستحق الثواب والعقاب .

والجواب : أن القدرة لا تستلزم التأثير ، بل :

ماهو أعم منه .

ومن الـكسب.

والفرق بينها وبين العلم : أن القدرة تستلزم هذا الأعم ، ولا يستلزمه العلم .

وأما عدم استحقاق الثواب والعقاب ، فلا يقدح فى أصول الأشعرى .

وسيأتى بسط الكلام فيه ، إن شاء الله .

ولنا فى مسألة خلق الأعمال ، رسالة منفردة .

فهذا يشعر بأنه لا فاعل إلا الله ؛ إذ قال : الله الرامى ــ المفيد للحصر ــ

[٨٥] [وقد شنع المعتزلة . . . الخ] .

أقول : شنع المعتزلة على الشيخ الأشعرى فى قوله :

[إن فعل العبد مخلوق لله] .

بأن قدرة العبد إذن ، ليست بمؤثرة .

ولما لم تـكن مؤثرة ، لم تـكن قدرة ؛ فستميتها بالقدرة ، مجرد اصطلاح فلا قدرة للعبد إذن ، فيرجع إلى الجبر الصرف .

وذلك لأن القدرة ، هى صفة مؤثرة على وفق الإرادة ، فنفى تأثيرها هو نفيها .

وشنعوا عليه بأن الفرق بين القدرة والعلم .

بتأثير القدرة ، وعدم تأثير العلم .

فنفى تأثيرها يوجب عدم الفرق بينهما ؛ فإن كلا غير مؤثر .

. . . .

وشنعوا عليه :

بأنه لو لم يكن للعبد اختيار ، وفعل بقدرته ، فلا يستحق الثواب والعقاب.

والجواب : أن القدرة ليست هى الوصف المؤثر، فلا تستلزم التأثير ، بل إنما تستلزم:

ماهو الأعم من التأثير.

ومن الكسب ، الذى هو :

مدخلية الآلية مثلا .

والفرق بينها وبين العلم : بأنه لا يستلزم هذا الأعمّ ، وهى تستلزمه

ولو سلمنا عدم الاستلزام رأسا ، فالعلم يمتاز عنها ، بأنه مبدأ الانكشاف ، وهى ليست كذلك .

وعدم استحقاق الثواب والعقاب ، لا يقدح فى أصول الشيخ الأشعرى ، المنبنية على أن الله تعالى متصرف مطلق ، يفعل مايريد ، يمنع المستحق ، و يعطى غيرالمستحق.

وكأنك لا تطمئن نفسُك إلى أن يجوز على مَن حكَم صريحُ العقل بتمام عدله ، وعموم فضله ، أن يمنع المستحق ، مع كونه مستحقا ، وأن يعطى غير المستحق، مع كونه غير مستحق .

فإنه قد ثبت : أنه لا يفعل سبحانه فعلا ، إلا لحكمة لا تعود عليه سبحانه ، بل تعود إلى ما دونه من الخلق. فإن مَنَع أحداً لحكمةٍ ، لم يكن مستحقا ؛ فإن وجود الحكمة المنع ، هو بعينه عدم الاستحقاق .

وكذا ، إن أعطى أحدا لحكمةٍ ، فالحكمة إستحقاقه .

فالقول بإعطاء غير مستحق، ومنع مستحق ، قول ظاهرى ، لايقرّ عليه المحقق .

ولكن حقيقة القول فى أمر التكليف ـ بناء على ما سمعت منا ، فى تحقيق قول الشيخ الأشعرى ـ أنه لما ثبت أن بعض أفعاله تعالى ، قد يتوقف على البعض الآخر ،

[٨٦] [متصف بجميع صفات الـكمال ، منزه عن جميع سمات النقص]
نقل عن « ابن تيميه » فى بعض تصانيفه : أن هذه المقدمة مما أجميع عليه العقلاء كافة .

وذلك قد كان بانتظام الأسباب والمسببات .

فلا يستغرب أنه كان تنعيم بعض العباد ، موقوفا على كونه مطيعا ، الموقوف على إبلاغ مافيه الخير له فى الواقع .

وتعذيب بعضهم ؛ لإحجامه عما فيه الخير له فى الواقع ؛ بعد ما أبلغه إليه .

مع كون الموقوف والموقوف عليه من أفعاله تعالى .

ومن المعلوم : أن من العدل والجود ، إفاضة المسببات ، عقيب أسبابها ، وحجبها عند عدمها .

إذ ذلك إعطاء مايستحق، ومنع ما لا يستحق ، وتمت لله الحجة البالغة .

وفى ذلك رمز إلى حقيقة يتنورها الرجال . وليس هذا الـكتاب كتاب البسط فى المقال .

[٨٦] [متصف بجميع صفات . . . الخ]

أقول: واتفق أهل الحق على أن الواجب لذاته متصف بجميع الصفات الكمالية ، التى لو سلب شىء منها عن شىء ، لـكان ذلك الشىء بسلبها ناقصا فى الجهات الحقيقية لوجوده .

منزه عن جميع سمات وعلامات النقص .

وذلك لأن وجوب الوجود ، قاض بأن لا يكون الواجب احتاج فيما به كمال الوجود ، إلى الغير .

فلو كان ناقصا ، لاحتاج فى كماله الذاتى إلى غيره . فلا يكون واجب الوجود . وهو خلف .

قلت : حتى إن بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب بأن كون الشيء منفردا ، أولى بالنسبة إلى ذلك الشيء ، من كونه مشار كالغيره .

والواجب يجب أن يكون فى أعلى مراتب الكمال ، فلا يكون له مشارك .

وأنت تعلم . أنه كلام خطابى بل شعرى ، و إن ذكره بعض المشهورين بالعلم.

فإذن هو متحقق بجميع صفات الكمال ، منزه عن سمات النقص .

نقل عن ابن تمية ، أنه قال فى بعض تصانيفه :

إن هـذه المقدمة ـ أى القضية القائله : ـ إن الواجب متصف بجميع صفات الكمال. .الخ ـ مما أجميع عليه العقلاء كافة من :

حكماء . ومتكلمين . وغيرهم .

وسماها مقدمة ؛ لأنها كثيرا ما تُجعل جزأ للبداهين .

قال الشارح : حتى إنها لكونها مما أجميع عليها العقلاء ، قد جعلها بعض المصنفين جزأ لدليل مُدَّعًى أجميع عليه العقلاء كذلك ، حيث استدل على وحدة الواجب ، بأن كون الشيء منفردا ، فى نوع من الأنواع ، بحيث لا يوازيه فرد من أفراد ذلك النوع فيه ، قاض بكونه كاملا فى ذلك النوع ، بالنسبة إلى سائر الأفراد :

المعدوم المطلق فى العدم .

والموجود المطلق فى الوجود .

والعالم المطلق فى العلم . . . . وهكذا . . .

فكون الشيء منفردا فى أمر ، أكمل وأولى بذلك الشيء .

فكون الواجب منفردا فى مرتبة الوجود ، أو شيء من متعلقاتها ، أكمل له من أن يشاركه غيره فى تلك المرتبة .

والواجب يجب أن يكون فى أعلى مراتب الكمال ، لاستغنائه الغنى المطلق ،فيجب أن يكون منفردا فى جميع المراتب، فيكون واحد كل نوع من الموجود ولوازمه من سائر الكمالات ، فلا يكون له مشارك فى وجوب الوجود ولوازمه ، فهو واحد والكل دونه .

[٨٧] ولا خلاف بين المتكلمين كلهم ، والحكماء ، فى كونه تعالى :
عالماً . قادراً . مريداً . متكلماً . وهكذا فى سائر صفاته .
ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات :
عين ذاته .
أو غيره .
أو لاهو ولاغيره .
فذهب المعتزلة والفلاسفة ، إلى الأول .
وجمهور المتكلمين إلى الثانى .
والأشعرى إلى الثالث .

ولك أن تغير لفظ الدليل إلى قولك : كونُ شىء بحيث يستمد منه كلُّ شىء سواه ، فى كل شىء ، أكملُ له من أن لا يكون كذلك .

وهذا ببداهة العقل ، لا بخطابة العامة

فكون الواجب كذلك كال لا يوازيه كال . وكل كال للواجب فهو ثابت له ، بهذه المقدمة المجمع عليها بتطابق البراهين ، لابتواتر الناقلين .

فكونه بهذه الحيثية واجب ، فلا واجب سواه ، وإلا لم يستمد منه .

وهذا بمعنى ما تقدم من الدليل .

فقول الشارح : [وأنت تعلم أنه كلام خطابى ، بل شعرى]

ناشىء عن عدم التأمل الصادق ، حَمَلَهُ عليه حُبُّ أنه أبطله ، وإن ذكره بعض المشهورين فى العلم .

[٨٧] [ولا خلاف بين المتكلمين . . . الخ] .

أقول : لاخلاف بين المتكلمين قاطبة من :

معتزلة . وأشاعرة . وحنابلة ، والحكماء .

والفلاسفة حققوا عينية الصفات بأن ذاته تعالى ـ من حيث إنه مبدأ لانكشاف الأشياء عليه ، علم .

ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته ، ذاتُه بذاته ، كان عالماً بذاته .

وكذا الحال فى القدرة والإرادرة وغيرهما من الصفات .

قالوا : وهذه المرتبة أعلى من أن تكون الصفات مغايرة للذات ، فإنا مثلا نحتاج فى انكشاف الأشياء علينا ، إلى صفة مغايرة لنا ، قائمة بنا .

وهو تعالى لا يحتاج إليها ، بل بذاته تنكشف الأشياء عليه .

ولذلك قيل : محصول كلامهم : نفى الصفات ، و إثبات نتائجها ، وغاياتها .

⁂

وأما المعتزلة : فظاهر كلامهم أنها عندهم من الاعتبارات العقلية التى لا وجرد لها فى الخارج .

فى كونه تعالى : عالماً ، قادراً ، مريداً ، متكلماً . وهكذا فى سائر الصفات أى فى أن ذاته تعالى ، متصف بهذه الصفة .

لا فى أن له حالا ، لا موجوداً ولا معدوما ، وهو كونه عالما . . . الخ كما ظنه الناظرون .

ولكنهم تخالفوا فى أن الصفات :

عين الذات .

أو زائدة .

والقائلون بأنها زائدة ، اختلفوا :

هل يطلق عليها شرعا ولغة أنها :

غير الذات .

أو لا هو ولا غيره .

ولا لا هو ولا لا غيره .

. . . .

فذهب بعض المعتزلة وعامة الفلاسفة إلى الأول :

أى أنها عين الذات .

وجمهور المتكلمين : الأشاعرة ، و بعض طوائف المعتزلة إلى الثانى .

والأشعرى إلى الثالث .



والفلاسفة لما قالوا بالعينية لم يريدوا :

أن الذات ذات .

والصفة صفة .

والذات عين الصفة ، أو الصفة عين الذات .

فإن هذا لا يقوله العاقل ، فضلا عن الحكيم .

بل حققوا عينية الصفات،وأوضحوها إيضاحا تاما.

وملخصه : أنه تعالى ، لما كان بذاته غنيا عما سوى ذاته ، وأن ذاته تعالى من حيث هى ذاته ، لا يجوز أن يقال عليها عارض النقص ، وجب أن تكون ذاته ـ من حيث هى ذات ، بقطع النظر عن كل الجهات ـ فى غاية الجهات ، منزهة عن جميع النقائص ، فلا يزيد عليها كمال ، بل الزائد ممكن . والممكن محتاج ، والمحتاج ناقص ، والناقص لا يكون كمالا للكامل .

فليكن من ذاته تعالى أن يترتب عليها ما يترتب على تلك الصفات ، لو كانت.

مثلا كأن يترتب على العلم انكشاف المعلومات ، فليكن ذلك لازم نفس ذاته تعالى ، فذاته مبدأ انكشاف المعلوم ، وليس العلم إلا مبدأ الانكشاف ، فهو علم.

والقدرة كان يترتب عليها صدور الفعل ، والأثر بالاختيار ، فليكن ذلك ـ

. . . .

أى الصدور بالاختيار ـ لازما لنفس ذاته ، فذاته مبدأ الأثر الاختيارى .

بدون وصف زائد ، وليست القدرة إلا مبدأ الأثر الاختيارى .

فهو قدرة .

وهكذا يقال فى سائر الصفات .

فهو : من حيث .

إنه مبدأ الانكشاف ، علم .

ومبدأ صدور الآثار الاختيارية ، قدرة .

ومبدأ تخصيص كل ممكن بماله ، إرادة .

إلى غير ذلك .

فالعلم بمعنى مبدأ الانكشاف عرض عام .

وبعض أفراده ذات قائم بذاته هو الواجب .

وبعضها أعراض وصفات ، كما فى غيره .

وذلك فى الأعراض العامة ، غير ممنوع .

وحمل القادر ، والعالم ، والمريد ، على الذات ، من قبيل المضىء على الضوء ، لا على الشمس .

وحملها علينا ، من قبيل الثانى . ، لامن قبيل الأول .

وما عساه يقال : [من أن شيئا واحدا من كل وجه ، لا يكون منشأ لحيثيات متعددة ، لاستحالة أن ينطبق متعدد على ماليس كذلك بوجه ، فأنى تكون الذات منشأ لحيثية ، بها كان قادرا ، وقدرة .

وحيثية ، بها كان عالما ، وعلما .

إلى غير ذلك] .

. . . .

مدفوع بأن ليس فى الحقيقة إلا حيثية وحدة ، أنِّيَّة ، هى كونه مبدأً لآثار على وجه الانتظام .

وقد قام البرهان على أن لامبدأ سوى مجرد الذات ، فأخذ العقل يفصل اللوازم ، لحيثية المبدئية ، على وجه الانتظام تفصيلا ينطبق على مايحضره من الشاهد ، فانتزع العلم والقدرة ، إلى غير ذلك ، وقال : الكل عين الذات .

و إلا فليس هناك متعدد حقيقى من الحيثيات .

قالوا : وهذه المرتبة أعلى وأكمل فى التنزيه ، من أن تكون تلك الصفات زائدة عليه ، كما يقول به المتكلمون ؛ إذ هذه المرتبة تستلزم غنى الذات بذاتها ، فى ثبوت وصف الكمال غنى مطلقا عن كل سوى ، لازما كان أو مباينا .

بخلاف الأمر فينا ؛ فإنا نحتاج فى انكشاف الأشياء لدينا ، أو صدور الآثار عنا ، إلى صفة مغايرة ، قائمة بذاتنا ، كصفة العلم والقدرة .

والحق تعالى لايحتاج إلى ذلك ، بل بذاته تنكشف الأشياء ، و بذاته تصدر الآثار عنه .

وليس الكمال :

قيام وصف بالذات .

أو زيادته عليها ،

أولا قيامه ، ولا زيادته .

بل الكمال أن لا تكون الذات عرضة لطرو النقيصة ، بوجه من الوجوه :

لا فى فعل . ولا ذات . ولا صفة .

و إن كان كون ذلك لنفس الذات ، أعلى وأكمل .

ولذلك ــ أى لتحقيقهم هذا ، من أن ليس إلا الذات ، وهو المسمى بالأسماء

. . . .

المختلفة ـ قيل محصول كلامهم ـ أى الحكماء ـ نفى الصفات ، واثبات غاياتها ، وما يترتب عليها .

ومن ثم قيل فى التشنيع عليهم : إن قولهم بالعينية ، قول بأنه :

عالم ، لا علم له .

وقادر ، لاقدرة له .

وهو باطل ببداهة العقل .

فإن العالم ، من له العلم .

والقادر ، من له القدرة .

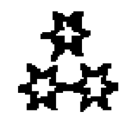
فإثبات العالم ، ونفى العلم ، تناقض .

وإن كان يعود بالشناعة على قائله ؛ فإنه ليس العالم من له صفة قائمة بذاته يقال لها : العلم .

أو من قام به صفة زائدة على ذاته ، يقال لها العلم ، كما بنى عليه .

ولكن العالم ما يعبر عنه فى الفارسية بـ [دانا] وفى سائر اللغات بمراده . ويعبر عنه فى لغتنابمن كشف له حقيقة الأمر .

وقواعد العربية ـ فى فن الاشتقاق ، لإجراء التعاليم، أوما يشبه ذلك ـ لا يقدح فى البراهين العقلية .



وأما بعض رؤساء المعتزلة ـ كواصل بن عطاء وبعض متابعيه ـ فظاهر كلامهم أنها من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج ، حيث ردوا جميع الصفات ، إلى صفة العلم والقدرة ، وزعموا أنهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران للذات ، وإن كان تحقيق قولهم قد يرجع إلى قول الحكماء .

[٨٨] واستدل الفريقان على نفى الغيرية بأنها :

لوزادت ، لـكانت ممكنة ؛ لاحتياجها إلى الموصوف .

فلا بد لها من علة . وتلك العلة :

إما ذات الواجب ، أو غيره .

وعلى الثانى : يلزم احتياج الواجب فى كونه عالما ، وقادرا ، مثلا ، إلى الغير .

و بالجملة : يلزم احتياجه فى صفات الكمال ، إلى غيره ، فيكون ناقصا بالذات ، مستكملا بالغير .

و بعضهم ــ كالهذيلية ــ قالوا بمثل قول الحكماء ، وحققوا نحو تحقيقهم وإن كان بنهج أدنى .

و بعضهم ــ كالجبائية ــ أثبت حالا ، هى كونه عالما ، وقادرا . . . . الخ

وتلك الحال مبدؤها نفس الذات ، فلم يثبت صفة ، أو حالا ، أوجبت السكون المذكور .

و بعضهم ــ كالبهشمية ــ أثبت حالا للذات لاموجودا ، ولا معدوما . تلك الحال أوجبت كونه عالما .

والحال المذكورة هى صفة العلم ، أو صفة القدرة أو غير ذلك .

و بما ذكرنا تعلم خطأ الحواشى ، وخبطهم فى هذا المقام .

[٨٨] [واستدل الفريقان على نفى الغيرية . . . الخ]

أقول : لما كان مدعى الحكماء ، وجمهور المعتزلة ، واحدا بالتحقيق ، فما كان دليلا لأحدهما ، فهو دليل للآخر ، لاسيما وأكثر المعتزلة يتفق مع الحكماء فى كثير من هذه المقدمات .

نسب الشارح هذا الاستدلال إلى الفريقين ، وإن اشتهر أنه من خصوصيات الحكماء .

وعلى الأول : يلزم أن يصدر عن الواحد الحقيقى أمور متكثرة ، وهو تعالى واحد من جميع الوجوه ، فلا يكون مصدرا لكثرة ، كما بينوه فى موضعه .

وأيضاً يلزم كون البسيط الحقيقى ـ وهو الذى لاتكثر فيه أصلا فاعلا ، وقابلا ، لشىء واحد ، معاً .

وقد بُيِّن فى موضعه ، استحالتُه .

فقال : واستدل الفريقان على نفى الغيرية ، أى نفى الزيادة مطلقاً ، سميت غيرية، أم لا ؛ بأنها لو زادت وتحققت فى الخارج ، وهى صفات ؛ لكانت قائمة بالذات ، مستحيلة القيام بذاتها .

وما هو مستحيل القيام بذاته ، فهو مستحيل الوجود حتى يوجد مايقوم هو به .

فوجود مايقوم هو به ، متقدم على وجوده بالطبع .

والمتأخر بالطبع ، محتاج إلى المتقدم عليه بالطبع ، فى الوجود .

فالصفات ـ إذن ـ محتاجة إلى الذات فى تحقق الوجود .

ولا معنى للممكن إلا مايحتاج فى وجوده إلى غيره ، بحيث لا يكون له وجود فى ذاته ، إلا من ذلك الغير ، أى مايكون وجوده موقوفا على سوى ذاته ، حتى يكون له من مجرد ذاته العدمُ ، ومع ذلك السِّوَى ، الوجودُ .

فالصفات ـ إذن ـ ممكنة .

وأيضاً البديهة قاضية ، بأن للموصوف مدخلية الوجود ، فى الصفة ، فلا يتصور أن تكون الصفة واجبة لذاتها .

وما ليس بواجب لذاته ، فهو ممكن لذاته .

فالصفات الزائدة على ذات الواجب ، يجب أن تكون ممكنة .

وكل ممكن ، لابد له من علة ؛ لتساوى طرفى الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته ،

. . . .

فلا يترجح أحد الطرفين إلا بمرجح ، فلا يترجح الوجود إلا بعلة ، فلابد للصفات من علة .

وتمام تلك العلة :

إما ذات الواجب ؛ بدون مشاركة الغير .

أو الواجب ، وغيره .

ولا ثالث لهما ؛ إذ كل مافرض غير الواجب ، فالواجب فى سلسلة علله .

على الثانى . يلزم احتياج الواجب ، فى كونه عالماً قادراً ، و باقى الصفات .

و بالجملة يلزم احتياجه — فى صفات الكمال — إلى غيره ، أى لايتم له كمال إلا بمشاركة شىء له فى تحصيله .

فيكون ناقصا بالذات، مستكملا بالغير .

فإن كان ذلك الغيرُ وصفَه أيضاً ، طلبنا علة ذلك الوصف ، الذى هو المشارك ، وهكذا ، حتى يدور ، أو يلزم للواجب صفات غير متناهية فى التوقف .

وذلك يستلزم الحدوث فى تلك الصفات ، كما هو ظاهر .

وأيضاً ، كفى نقصاً أن يحتاج فى كماله ، إلى ما لا قيام له بذاته ، بوجه من الوجوه .

وعلى الأول — أى أن يكون ذات الواجب تمام العلة — يلزم أن يصدر عن الواحد الحقيقى — وهو ذات الواجب — أمور متكثرة وهو محال ؛ إذ هو تعالى واحد من جميع الوجوه .

والواحد من جميع الوجوه ، استحال أن تصدر عنه كثرة ، كما بينوه — أى بينوا أن الواحد الحقيقى لاتصدر عنه الكثرة ، وأن الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه — فى موضعه — أى فن الإلهى — .

. . . .

وقد نقلنا بيان الأول ، وادعاءهم أنه بديهى .

والبيان تنبيه فيما سبق فى بحث الحدوث ــ فارجع إليه ــ .

وحاصل مابينوا به الثانى ــ أىأن الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه ــ : أنه لو كان له جهة كثرة :

فإما فى ذاته ، فيكون مركبا ، والمركب معدوم بذاته .

و إما فى حيثياته ، فيعود الكلام فىمبادئ الحيثيات ، وتنتهىإلى ما كانفىذاته ؛ لاستحالة أن يكون الأمر واقعياً :

بدون أن يكون موجودا فى الخارج .

أو منشأ انتزاعه كذلك .

فكان التعدد بجهاته محالا .

فالواجب واحد حقيقى من جميع الوجوه ، فلا يصدر عنه إلا الواحد .

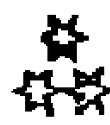
وأيضاً ، لو كان تمام العلة هو ذات الواجب ، والصفات بعد صدورها تكون فى ذاته ، لكان الواجب قابلا لها .

وقد كان فاعلا أيضاً .

فيلزم أن يكون البسيط الحقيقى ، فاعلا وقابلا معا .

وقد بُيِّنَ فى موضعه استحالتُه ، بأن تخالف جهتى الفعل والقبول ، بديهى ، فيرجع إلى تخالف فى ذاته ، بالغاية .

فيلزم أن لا يكون بسيطاً حقيقياً ، هذا خلف .



وقد يُقرَّرُ الاستدلالُ هكذا :

لو زادت وتحققت فى الخارج :

[٨٩] وقيل على هذا الدليل ، يمنع احتياجها إلى علة ؛ فإن علة الاحتياج عندنا هى الحدوث ، وهى قديمة لا تحتاج إلى علة أصلا .

فإما أن تـكون لازمة لذات الواجب .

أو غير لازمة .

الثانى : محال ؛ لأن جواز انفـكاك الـكمال ، جواز ورود النقص .

وواجب الوجود ، يجب له جميع كمالاته .

فتعين أن تـكون لازمة لذات الواجب .

ومن المعلوم أن المتلازمين :

إما أن يكون أحدهما علة للآخر .

أو يكونا معلولين لثالث .

ومعلولية الذات والصفات ، لثالث ، محال .

وكون الصفات علة للذات ، محال .

فـكون الذات علة للصفات ، واجب ، ويلزم عليه ما ذكر من المحذورات .

فيندفع به ما عده عبد الحـكيم من بنات الأفـكار ، ولم يجد من نفسه متسعا أن يؤخره إلى هذا المقام ، حتى ذكره عند قول المصنف :

[على أن للعالم صانعا] .

وحاصله : أن الصفات من قبيل لوازم الماهيات ، لا يلزم أن تـكون معلولة لها ، كما أن اللوازم المذكورة لا تـكون معلولة للماهية ، بل فى مرتبتها .

وكما أنها ليست معلولة للذات ، ليست واجبة الوجود بذاتها .

ويندفع من أول الأول ما سيذكره بقوله : [وقيل . . . الخ] .

[٨٩] [وقيل على هذا الدليل ... الخ] .

أقول : قيل إيرادا على هذا الدليل : إن قولـكم :

وضعفه ظاهر ؛ لأن من يقول : بأن علة الاحتياج عندنا ، هى الحدوث ، ينفى القديم الممكن .

وأما إذا ثبت قديم ممكن ، فمنع احتياجه مكابرة صريحة ؛ إذ مع التساوى لا بد من مرجح .

كيف . . . واحتياج هذه الصفات إلى الموصوف ، بيِّن لا يمكن إنكاره !!

فالقول بأن الصفات قديمة ، مع عدم احتياجها ، قول متناقض فى نفسه . ومناقض لقاعدتهم القائلة : بأن علة الاحتياج إلى العلة هى الحدوث ؛ لأن الصفات لما كانت قديمة ، وهى محتاجة إلى الموصوف بالضرورة ، لم تكن علة الاحتياج هى الحدوث .

[كل ممكن لا بد له من علة] .

فى حيز المنع ؛ فاحتياج الصفات إلى علة كذلك .

و إذا امتنع احتياجها إلى علة ، فلا يجرى الترديد المستلزم للمحالات .

وسند المنع : أن علة الاحتياج عندنا ، هى الحدوث لا الإمكان .

فما لم يكن حادثا ، لا يكون محتاجا إلى العلة .

وهى ـ أى الصفات ـ قديمة ؛ فلا تحتاج إلى علة أصلا ، لعدم علة الاحتياج ، التى هى الحدوث .

وضعف هـذا الاعتراض ظاهر ؛ لأن القائل : بأن علة الاحتياج الحدوث ، لا يقول بممكن قديم .

أما إن ثبت عنده ممكن قديم ، فلا محالة يذهب إلى أن علة الاحتياج الإمكان، أو شىء من لوازمه ؛ إذ منع الاحتياج حينئذ مكابرة صريحة ؛ إذ مع تساوى طرفى الوجود والعدم ـ بل مع رجحان العدم ؛ فإن الممكن معدوم لذاته ـ لا بد من مرجح يرجح طرف الوجود على العدم .

[٩٠] وقيل : لو سلمنا الاحتياج ، فلا نسلم أنه لا يجوز كونُ علتها غير الواجب .

والدليل : إنما قام على وجود موجود مستغن فى وجوده عن غيره .

وأما استغناؤه فى صفاته عن غيره ، فلم تقم عليه حجة .

وكيف ينكر احتياج هذه الصفات إلى العلة ؟ والحال أن احتياج هذه الصفات إلى الموصوف ـ بمعنى أن للموصوف مدخلا فى وجود الصفة ، بأى وجه كان ـ بيِّن لا يمكن إنكاره .

وما احتاج إلى شىء له مدخل فى الوجود ، فقد احتاج إلى جزء علة أو تمامها .

فالقول بأن الصفات قديمة ، مع القول بعدم احتياجها ، قول متناقض فى نفسه :

لأن القول بكونها صفات ، قول بالاحتياج .

والقول بعدم الاحتياج ، قول بنقيضه .

فإذا اجتمعا لقول واحد ، فقد تناقض .

ولا يُدفع التناقض .

إلا بأن تكون ذوات واجبة الوجود .

أو بأن تكون صفات محتاجة إلى الغير فى الوجود .

ومناقض أيضا لقاعدتهم القائلة : إن علة الاحتياج هى الحدوث.

وليس مناقضاً للقاعدة ، إذا أخذ بشقيه : أى القدم ، مع عدم الاحتياج ؛ إذ مع عدم الاحتياج ، لا تناقض ؛ بل التناقض إذا أخذ بشقه الأول فقط ، وانضمام الاحتياج البديهى إليه ؛ وذلك لأن الصفات لما كانت قديمة ـ وهى محتاجة إلى الموصوف بالضرورة ـ لم تكن علة الاحتياج الحدوث ، بل لا بد أن تكون علة الاحتياج ، الإمكان ، أو شيئاً من لوازمه ، حتى يتم القول بقدم الصفات .

[٩٠] [وقيل : لو سلمنا الاحتياج ، فلا نسلم ... الخ] .

وأنت تعلم أن هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء ـ كما سبق نقله ـ بل مخالف للفطرة السليمة .

أقول . قال قائل فى الجواب عن الدليل المتقدم : سلمنا :

أن كل ممكن يحتاج إلى علة .

وأن الصفات تحتاج إلى العلة .

لكن لا نسلم استحالة الشق الأول ـ وهو أن تكون علة الصفات، غير الواجب. لم لا يجوز أن تكون علتها غير الواجب ؟ .

والدليل : إنما قام على وجود مستغن فى وجوده عن غيره ؛ فاحتياجه إلى غيره فى وجوده ،محال .

وأما استغناؤه فى صفات كماله عن غيره ، فلم يقم عليه دليل .

بل يجوز أن يكون محتاجا فى صفات كماله ، إلى ما سواه .

ومن ادعى أنه مستغن فى جميع صفاته عن غيره ، فعليه البيان .

وأنت تعلم أن القول بجواز احتياج الواجب إلى غيره ، فى كماله ، مخالف لما أجمع عليه العقلاء بأفكارهم ، حتى التحق عندهم بالبديهى ـ كما سبق نقله ـ بل مخالف للفطرة السليمة ، أى بداهة العقل ؛ فإنها حاكمة بأنه لما ثبت أنه واجب الوجود ، فلا يجوز احتياجه إلى غيره فى كمالاته ، المستلزم لنقصه فى ذاته .

⁂

وأقول : كيف !! ومفيد الشىء كمالا ، إنما أفاده جهة من جهات وجوده .

والمفيد أعلى فيما أفاده ، من المفاد ؛ فيكون ثَم ما هو أعلى من الواجب فى الوجود ، وذلك بديهى البطلان .

والعجب لأصحابنا ، كيف أنكروا توقف فعل من أفعاله تعالى ، على فعل آخر من أفعاله ، مع أن الفعل فى ذاته عندهم ، من الجائزات التى ليست بالكمالات .

[٩١] ولو سلمنا كون علتهـا الواجب ، فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا ؛ لاتصافه بسلوب و إضافات كثيرة .

ثم يقولون : إن كال البارى تعالى يجوز أن يكون موقوفا على غيره ، محتاجا إليه ، احتياج الأثر إلى المؤثر .

وأى رجل إلهى ، فضلا عن ملى ، يذهب إلى مثل هذا ؟ .

وليت شعرى ! ! أى القولين أشد نـكرا ؟ .

القول بعينية الصفات مع إثبات غاية الـكمال للذات ؟ .

أو القول بنقص الذات فى كمالها ، واحتياجها إلى الغير فيه ؟ .

إنْ هذه إلا حَمِيَّةٌ جاهلية ، ثارت بها التعصباب المذهبية،ولا يجوز أن يرتـكب ما يماثل هذا ، عند الـكلام فى مقام الألوهية ، المقدس عن شوائب النقص .

ونعوذ بالله من الجهالة بهذا المقام الأقدس .

ولولا أنى لا أسوغ لأحد أن يتكلم فى مقام البرهان باسم الـكفر والردة،لحـكمت على مثل هذا القائل بهما .

ونحن ، و إن لم يكن من ديدننا التشنيع على طائفة من الطوائف ؛ لأن العمدة على البرهان ، فهذا الرجل المجيب ، قد سلك غير مسلك البرهان ، فحق أن يشنع عليه حتى لا يقدم الجاهل أن يتكلم فى المقامات العالية ، بدون برهان .

[٩١] [ولو سلمنا كون علتها الواجب ... الخ] .

أقول . جواب آخر عن الاستدلال السابق .

تقر يره : سلمنا أن علة الصفات هى الذات ، لـكن لا نسلم أنه يلزم عليه أن يصدر عن الواحد الحقيقى أ كثر من واحد ؛ لأنا لانسلم كونه ـ أى الواجب ـ واحدا حقيقيا ، بل له جهات التعدد فيصدر عنه متعدد ، بدون لزوم المحال المذ كور .

وسند المنع : أنه تعالى متصف بسلوب كثيرة ، كـكونه :

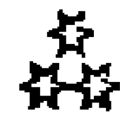
. . . .

ليس جوهرا ، ولا عرضا ، ولا حالّا ، ولا محلا .

ومتصف بإضافات كذلك :

كتعلقات علمه ، وتعلقات قدرته .

كل ذلك جهات كثرة له.



ونازع الشارح فى ذلك قائلا — فى حاشيته على شرح التجريد — [اتصاف الواجب تعالى بسلوب و إضافات متكثرة ، إنما هو بعد صدور الكثرة عنه ، ضرورة توقف الإضافة ، على المضاف إليه .

والكلام فى الصادر الأول ، وليس فى تلك المرتبة — أىْ صدور الصادر الأول— إلا الذات الواحدة من جميع الجهات .

فإن قلت : السلوب لا تتوقف على صدور شىء عنه ؛ فإن سلب الشىء لا يتوقف على ثبوته .

والواجب تعالى — فى أية مرتبة فرض — متصف بسلب جميع ما عداه عنه .

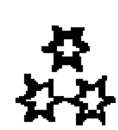
قلت : السلب يعتبر على وجهين :

الأول : على وجه السلب المحض ، وحينئذ لا يكون شيئا منضما إلى العلة ؛ لتتعدد العلة به ؛ إذ السلب البسيط ليسٌ صرف .

الثانى : أن يعتبر له نوع تحقق ، لينضم إلى العلة ؛ وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ، ولا يحصل إلا بعد صدور الكثرة ، فلا يتعدد الصادر الأول لأجلها ؛ لأن تحققها بعده .

فتأمل فإنه دقيق] .

انتهى ماقاله الشارح .



[٩٢] ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا ، فلا نسلم .
أن الواحد الحقيقى ، لا يصدر عنه إلا الواحد .
وأن لا يكون فاعلا ، وقابلا لشيء واحد .
والأدلة التى ذكرتموها على ذلك ، مدخولة كما ذكر فى موضعه .

وأنا أقول : سلمنا أن للسلوب والإضافات تحققا ، قبل صدور الصادرات عنه . أليس التعدد فى العلة — الذى يقتضيه التعدد فى المعلول — يجب أن يكون بحيث ما كان التعدد فى المعلول إلا من جهته ؟

بلى . فيجب أن يكون لـكلٍّ مدخل فى وجود ذات المعلول ، حتى يعود الأمر إلى أنه ما صدر عن واحد ، إلا واحد .

فـكلُّ جزء من المعلول المركب ، أو واحدٌ من المعاليل ، إنما نشأ عن شيء واحد ، من متعدداتِ ذاتِ العلة .

وحقيق بالعاقل أن يؤمن أنه لا مدخل لـكون البارى ، ليس جسما ، أو ليس بمتحيز ، فى إيجاده لشيء من الممـكنات ، حيث لا مناسبة بين :

هذا السبب .

وذاك الإيجاب .

و بالجملة : فصدور مثل هذه الأراجيف ، إنما هو من باب الطغيان فى القول .

فالذات التى هى علة — من حيث هى علة — واحدة من جميع الوجوه ؛ فإنها ليست إلا محض الذات على رأيهم .

وقد قدمنا البرهان على وحدتها .

[٩٢] [ولو سلمنا كونه واحدا حقيقياً ... الخ] .

أقول : جواب آخر عن الاستدلال المتقدم .

[٩٣] وأنت تعلم أن هذا ينساق إلى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات؛ إذ إيجادها بالاختيار غير متصور ، ولا محذور فيه ، من حيث كونه مخصصا للقاعدة العقلية كما توهم ؛ لأن القاعدة لا تشملها .

ولو سُلِّم فالعقل يخصص القاعدة العقلية ، كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص ، وسائر الصفات الكمالية ، على الماهيات ، إلا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء .

تقريره : سلمنا كون الواجب واحدا حقيقيا .

لكن لا نسلم أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد ؛ لم لا يجوز أن يصدر عن الواحد الحقيقي كثرة ؟

ولا نسلم أيضاً : أن الواحد الحقيقي لا يكون قابلا وفاعلا ، بل يجوز أن يكون الواحد الحقيقي ، قابلا وفاعلا لشيء واحد .

فلا يلزم على صدور الصفات عن الذات محال .

فإن قلتم : إن منعتم ، فقد أقمنا الأدلة .

فنقول الأدلة التي ذكرتموها على هذين الأمرين ، مدخولة ، ليست بالتامة ، كما بُيِّن في موضعه ، وإن كان الدخل مدخولا .

وبعد تصور الواحد — من حيث وحدته — لا مساغ للعقل أن يتصور صدور الكثرة من تلك الحيثية .

والثاني مفرع على الأول ، بما بيَّنا ، والأحكام بديهية ، والتنبيه عليها ، مضر بتصور موضوعاتها ومحمولاتها .

[٩٣] [وأنت تعلم أن هذا ينساق . . . الخ] .

أقول : شروع في ذكر ما فهمه من معارضات القائلين بالصفات ، من أن

. . . .

كلامهم هذا ينجر إلى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات .

فإن من البديهى أنها محتاجة إلى الفاعل ، لما سبق .

وأنه لا يكون سوى الواجب ، لما تقدم أيضاً .

فلم يبق إلا كون الواجب فاعلالها ، وقد أبطلوا لزوم المحالات عليه .

فكأنه قد انحط رأيهم ، على أن الواجب فاعل لها بالإيجاب ؛ فإن إيجادها بالاختيار غير متصور ؛ إذ الاختيار يستلزم سبق القدرة والإرادة والعلم .

فإن كان السابق عين المسبوق ، كان دورا .

و إن كان غيره ، نقل الكلام إليه ، وتسلسل ، وبطلانه ظاهر .

إذ الشيء لايحتاج إليه ، مع تحقق المساوى له .

ولأمر يأتى ذكره ، فى إثبات وحدة الصفات .

وأيضا كل ماحدث بالاختيار فهو حادث عندهم ، فيلزم حدوث الصفات .

ولما عورض هذا القول بأنه يستلزم نقض القاعدة القائلة :

إن كل محتاج للفاعل ، فهو حادث .

أو إن :

أفعال الواجب إنما تصدر بالاختيار .

أجاب الشارح عن تلك المعارضة بقوله :

[ولا محذور فيه ، من حيث كونه مخصصاً للقاعدة العقلية ، كما توهم ؛ لأن القاعدة لاتشملها] .

لتقييد القاعدة ؛

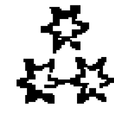
بـ « المحتاج من المصنوعات » أو

. . . .

« فعل الواجب فى المصنوعات » .

ولو سُلِّم أن القاعدةعامة غير مقيدة ؛ فإنماتجرى حيثماجرى دليلها ،ودليلالاختيار.

أو أن علة الاحتياج الحدوث إنمـا يجرى فى غير الصفات ؛ إذ قد جرى البرهان بخلافه فى الصفات، فالعقل يخصص القاعدةالعقلية ، كما يخصص الحـكم بزيادة الوجود والتشخص ، وسائر الصفات الـكمالية ، على الماهيات ، فيما سوى الواجب ، حسبما تقرر عندالحـكماء : أن الوجود والتشخص وسائرالصفات ، زائدة على ذوات الماهيات ، إلا فى الواجب، فالـكل عين ذاته .



وأقول : كما لا محذور فيه ، من حيث إنه نقض القاعدة ، أوتخصيصها ، لا محذور فيه ، من حيث إنه إيجاب ، كما وُهم .

فإن الإيجاب والاختيار ، ليسا بمدارين لـكمال أو نقص ، بل الـكمال منهما ، ما كان واقعا بما دل البرهان .

والنقص خلاف ذلك .

و إلا فلو حكم بما يبدو لظاهر آرائنا ، لم يمكن للعقل أن يجزم بحكم من الأحكام، فى باب الـكمال والنقص .

إذ كما يقال : إن كونه فياضا مطلقا ، و بحر جود لا يحجب فيضه عن المستعد وقتاً ما ، لعموم فضله ، ونفى شائبة البخل عن ذاته .

كما يقال أيضاً : كونُه بحيث يستحيل أن يفعل خلافَ ذلك ، يستلزم كونه مقصورا عليه ، غير مختار ، كما فهمه أرباب الظواهر ، وهو نقص .

وكما أن كونه مختارا يفعل مايريد ، يقدم مايستحق التأخير ، و يؤخر ما يستحق

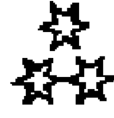
. . . .

التقديم ويعطى غير المستحق ، ويمنع المستحق ، أو غير ذلك ، أى أنه مطلق التصرف ، كمال .

كذلك كونهُ بحيث ينجر ذلك به إلى شائبة البخل ؛ وعدم مراعاة الحِكَم ، وأشباه ذلك ، نقص . ولو أوجبنا الحكمة ، لكان إيجابا كالسابق .

وإنما الكامل يميز الحق من الباطل ، والخبيث من الطيب ، ببرهانه ، أو كشفه باستفسار الواقع .

وكلام الناظرين ، فى هذا المقام : جزاف .



ثم أقول : إن الشارح قد نفى ما كان محذورا ، ولم يبين المحذور الذى أشار إليه بفحوى خطابه :

وهو أن القول بأن الواجب فاعل لصفاته ، قول بأن للواجب صفات هى عين ذاته ، ووقوع فى المهروب عنه ، بعين ما أثبتنا به الصفات للواجب .

فإن نسبة الصفات إلى جميع مراتبها ، وتشخصاتها ، من حيث هى صفات ، متساوية ؛ فتطلب مخصصا من الفاعل .

وكونها على وجه أكمل وأحكم تطلب علما منه .

إلى غير ذلك.

ولا يكون ذلك بزوائد أيضا ، وإلا تسلسل ، فيكون بما هو عين ذاته ، فلا مفر منه .

وهل يسوغ عقل عاقل أن يصدر :

علم من غير عالم ؟

وإرادة من غير مريد ؟

وحياة من غير حى ؟

كلا . . . كيف ؟ والفاقد للشىء لا يعطيه .

[٩٤] هذا ، والمصنف ، وإن لم يصرح بزيادة صفاته تعالى ، أشار إليه بقوله :
[متصف بجميع صفات الكمال] .
لأنه أراد به نفى العينية ، بناء على ما قيل من أن مذهب الحكماء ، نفى الصفات واثبات غاياتها .

خصوصا حياة البارى تعالى ؛ فإنها ليست برطوبة الأعصاب ، أو اعتدال المزاج: أو مايشبه ذلك .

بل صفة الحياة فيه تساوى الوجود ، فلو كانت معلولة له ، لأتى فيها من الكلام ماأتى على ظاهر قول المتكلمين فى زيادة الوجود ، على ذات الواجب، زيادة حقيقية ، إن هذا إلا بَهْت فافهم .

[٩٤] [والمصنف وإن لم يصرح بزيادة . . . الخ]

أقول : لم يصرح المصنف فى عبارته السابقة ـ أى أن الواجب متصف بجميع صفات الكمال ـ بزيادة الصفات ؛ إلا أنه ، وإن لم يصرح ، لكن يفهم ذلك بالإشارة من كلامه ؛ فإن كلامه إثبات فى مقابلة النفى .

ونفى الصفات هو القول بعينيتها ، بناء على ما قيل : إن مذهب الحكماء فى العينية نفى الصفات ، وإثبات غاياتها . فالإثبات فى مقابلته ، قول بالزيادة ، وإن كان قد يحمل الاتصاف على أعم من مذهب الحكماء ، فلا يخالفهم.

وهذا الحمل مدار كون مقدمة المصنف مما أجمع عليه العقلاء .

وأقول : يجوز أن يكون [إثبات] المصنف ، فى مقابلة النا فى بالكلية ؛ فإن طائفة ذهبوا إلى أن الواجب لا يعلم شيئا أصلا .

لا ذاته ، ولا غيره .

لا بذاته ، ولا بزائد .

فربما كانت كلية المصنف بالإثبات ، فى مقابلة جزئية هذه الطائفة بالسلب .

[٩٥] واستدل القائلون بالغيرية :
بأن النصوص قد وردت بكونه تعالى ، عالماً ، وحياً ، وقادراً ، ونحوها .
وكونُ الشيء عالماً ، معلل بقيام العلم به فى الشاهد ، فكذا فى الغائب .
وقس عليه سائر الصفات .
وأيضاً : العالم : من قام به العلم .
والقادر : من قام به القدرة .
وهكذا .
وضعفه ظاهر ؛ فإن قياس الغائب على الشاهد ، قياس فهى مع الفارق .
ألا ترى أن القدرة قد تزول فى الشاهد ، وقد تزداد وتنقص فيه .
وليست مؤثرة عند الأشعرى وأتباعه .
وفى الغائب بخلاف ذلك كله .
وليس معنى [العالِم] من قام به العلم ، وإن أوهم كلام أهل العربية ذلك .
بل معناه : مايعبر عنه بالفارسية بـ [دانا] و بمرادفاته فى اللغات الأخر .
وهو أعم من أن يقوم به العلم ، أولا .

و يرشد إلى ذلك قوله فى مسألة [لا غير ولا عين] إنها ليست غيرا فى الوجود .
والوجود الواحد ، إنما يكون لشيء واحد ، فافهم .
[٩٥] [واستدل القائلون بالغيرية . . . الخ]
أقول : استدل جمهور المتكلمين .
على الزيادة ، بأن من البديهى أن الصفة لاتكون عين الموصوف .
وعلى الغيرية ـ أى على أنه يطلق عليها الغير ، لغة وشرعا ـ بأن النصوص قد وردت بكونه تعالى عالماً ، وحياً ، وقادراً ، ومريداً ، ونحو ذلك من الصفات .
و كونُ الشيء عالماً ، معلل بقيام العلم فى الشاهد ؛ إذ لايوصف الشيء فيما بيننا بكونه عالماً ، أوقادراً ، إلا إذا قام به علم أو قدرة .

. . . .

ومتى قام به ذلك الوصف ، وصف بالكون المذكور .

ومن البيِّن أنه يطلق على القائم بشيء ، أنه غير ماقام به ، وإلا لم تتحقق النسبة لغة .

فكذا يقال فى الغائب .

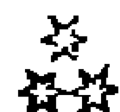
وقس على ذلك باقى الصفات .

وأيضاً حقيقة العالم : من قام به العلم .

والقادر : من قام به القدرة .

وهكذا .

والقائم غير من قام به ، لغة وشرعا .



وضعف هذا الاستدلال ظاهر ؛ فإن قياس الغائب على الشاهد ، قياس فقهى ، فلا يفيد إلا الظن ، وهو ليس بمعتبر فى العقائد عند المسلمين ، خصوصا إذا كان مع الفارق ، كما هنا .

ألايرى أن القدرة قد تزول فى الشاهد ، ويعرض العجز ، وقد تزداد وتنقص فيه — أى فى الشاهد — .

وليست مؤثرة عند الأشعرى ، وأتباعه ، فيه ، أى فى الشاهد .

فيجوز أن يكون قد اعتبر فيها القيام لهذه الأمور المقتضية للافتقار ، والاتصاف بما يلائمه .

وفى الغائب بخلاف ذلك ؛ فإن القدرة فى الغائب قديمة ، لا تزول ، ولا تزيد ولا تنقص ، ومؤثرة .

فيجوز أن لا يعتبر فيها جهة القيام التى هى منشأ إطلاق الغيرية .

. . . .

و إن كان يطلق عليها ما يفهم الاتصاف لغة ، لا يطلق عليها القيام لغة .

وليس معنى [العالم] من قام به العلم .

و [القادر] من قام به القدرة .

و إن أوهم كلام أهل العربية ذلك ، حيث يقولون : إن العالم من ثبت له العلم .

وليس الثبوت ههنا إلا على وجه القيام ؛ فإنهم كثيرا ما يعبرون بمثل هذا، ولا يقتضى قياما

كقولهم : الواحد من ثبتت له الوحدة .

والمضاف : ما ثبت له الإضافة .

والمنفى : ما ثبتت له النفى ، أو اتصف به .

إلى غير ذلك ، ولا يستلزم قياما ، بل هى ألفاظ تعليمية .

بل معنى العالم : ما يعبرعنه فى الفارسية بـ [دانا] وبمرادفه من سائر اللغات ، كما قدمنا .

وليس يَفهم منه أهل تلك اللغات ، من قام به [وانستن] أو مرادفه ، بل يفهمون منه المنكشف له الشىء على الوجه الخاص ، وهو أعم من أن تقوم به صفة تسمى علما ، أم لا .

و بالجملة : يجوز أن يكون اعتبار القيام بين الصفة والموصوف ، فى ألفاظ اللغة فى الشاهد ، لأمور تختص بالشاهد ، فيصح إطلاق المغايرة .

بخلاف الغائب ، فيجوز أن لا يوجد فيه ، مايقتضى إطلاق القيام ، المقتضى لإطلاق الغيرية .

وهذا كلام حق لاشبهة فيه .

وليس الاستدلال بالنصوص استدلالا على المغايرة ، بمعنى تعدد الشيئين فى الواقع ؛ فإن هذا يشترك فيه القائلون بالزيادة مطلقا ، فلا تصح المقابلة فى الاستدلال .

ويرد عليه ما أوردوا هنا .

. . . .

وقد سبق أن ليس الشقاق بين جمهور المتكلمين ، وبين الأشاعرة :

فى الغيرية ونفيها ، بمعنى التعدد فى الواقع ، إذ ذاك متفق عليه بينهما .

إنما الشقاق فى جواز الإطلاق اللغوى والشرعى .

فاستدلوا عليه بورود النصوص بما يقتضى المغايرة .

وبأن الحقائق اللغوية يقتضى ذلك أيضا .

ثم لتعلم أن [المشتق] مايثبت له مبدأ الاشتقاق ، و [مبدأ الاشتقاق] هو الحدث ، أى المعنى المصدرى .

فلو سُلِّمَ صحة اطلاق القيام فى الغائب كالشاهد ، لم يثبت المدعى الذى هو إطلاق المغايرة ، على نفس القدرة والإرادة وغيرهما .

بل يثبت صحة إطلاق ذلك على الأحداث ، من قدرة وعلم ، التى هى مصادر ، وأحداث .

والأحداث أمور اعتبارية ؛ لأنها النسب والإضافات .

والكلام إنما هو فى الصفات الحقيقية الذاتية ، لافى الأمورالاعتباريةالإضافية .

⁂

وحاصل الكلام : أن استدلال الجمهور بالنصوص ، إنما هو على صحة إطلاق المغايرة ، على الصفات ، لغة وشرعا ، الذى هو محل النزاع بينهم و بين الأشاعرة .

ثم إن استدلالهم لم ينجح لأمرين :

الأول : الفارق فى القياس ، وأنه لا يفيد اليقين .

والثانى : أنه استدلال على صحة إطلاق المغايرة ، على الأمور الحقيقية ، بإطلاقها على الأمور الاعتبارية ، التى هى الأحداث .

وليس استدلالهم على أصل التعدد .

[٩٦] واستدل القائلون : بأنها لا هو ولا غيره ؛ بأن نفى العينية بديهى ، فلا يحتاج إلى دليل .

وأما نفى الغيرية : فبأن الشرع ، والعرف ، واللغة ، تشهد بأن الصفة والموصوف ليسا بغيرين .

وكذلك الكل والجزء .

فإن قولك : ليس فى الدار غير زيد .

أو ليس فيها غير عشرة رجال .

صحيح ، مع أن فيها أجزاء زيد ، وصفاته .

وآحاد الرجال .

وأنت تعلم ضعفه .

إذ المراد بهذه الأمثلة ، نفى غير المبقى من نوعه ، وإلا لزم عدم كون ثوب زيد والأمتعة التى فى الدار ، غيره ، ولا قائل به .

وإنما لم يورد الشارح دليل الجمهور ، على أصل التعدد والزيادة ، اكتفاء بإيراده فى ذكر مذهب الأشعرى .

وأخره إليه ؛ لأن فيه ادعاء نفى الشقين صريحا ، فيبرهن على كل منهما . وإنما نبهنا إلى ذلك : كثيرا ؛ لغلط الناظرين فى هذا الكتاب وغيره ، غلطا فاحشا فى مورد الاستدلال .

[٩٦] [واستدل القائلون بأنها لا هو ولا غيره . . . الخ] .

أقول : استدل الأشاعرة ـ الذاهبون إلى أن الصفات زائدة على الذات ، فليست عينه ، ولا يصح أن يطلق عليها أنها غيره ، فليست غيره ـ على مذهبهم هذا .

بأن نفى العينية ، وكونها زائدة على الذات ، بديهى لا يحتاج إلى الدليل ؛ فإن البداهة قاضية بأن القول بكون الصفة عين الموصوف ، والصفة صفة ، والموصوف موصوف ؛ قول :

. . . .

بأن الصفة ــ من حيث هى صفة ــ موصوف .

والموصوف ــ من حيث هو موصوف ــ صفة .

وذلك من الأباطيل .

☆☆☆

وفيه نظر ظاهر ؛ فإن البديهى نفى العينية ، مع القول بشيئين ؛ أحدهما عين الآخر .

أما نفى العينية ــ على ماحقق الحكماء ــ فهو من أحق النظريات بالنظر .

☆☆☆

واستدل قدماؤهم على نفى العينية ، بأدلة :

منها : أنه لو كانت الصفات عين الذات ، لكان العلم عين القدرة ، وكلاهما عين الإرادة . والمفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر .

والتالى باطل بالضرورة ، فالمقدم مثله .

وأدلة غير ذلك . وكلها مدخولة تعود إلى عدم الفرق :

بين الاتحاد فى الماصدق .

والاتحاد فى المفهوم .

والنزاع فى الأول .

والاستدلال لنفى الثانى .

وأما استدلالهم على نفى الغيرية ، فمحصله : أن الشرع ، والعرف ، واللغة ، فى استعمالاتها تشهد :

بأن الصفة والموصوف .

أو الجزء والكل .

. . . .

ليسا بغيرين ؛ فإن قولك : ليس فى الدار غير زيد .
أو ليس فيها عشرة رجال .
أو مايشبه ذلك .
صحيح : عرفاً ، ولغة ، وشرعا .
مع أن فى الدار أجزاء زيد وصفاته ، فى المثال الأول .
وآحاد الرجال ، فى المثال الثانى .
فلو كانت الأجزاء والصفات ، غيراً ؛ لشملها حكم النفى ، مع أنه .
بانتفاء الجزء ينتفى الكل .
و بانتفاء جميع الصفات ، ينتفى الموصوف ، إذ لا يخلو موجود خارجى عن مشخصاته .
فإذا عم السلب المغايرات ، ينتفى نفس المستثنى .
وهو زيد .
والعشرة .
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه .
وانتفاء الملزوم بانتفاء لازمه .
فيكون سوق الكلام ، لنفى زيد .
والعشرة .
وهذا ضرورى البطلان ؛ إذ سوق العبارة :
إما لإثبات زيد ، والعشرة .
أو لنفى ماعداهما ، مع السكوت عن حكمهما .
على خلاف بين الشافعية القائلين بالأول .

. . . .

والحنفية القائلين بالثانى .

ولاثالث لهما فى اللغة .

فلا محالة ، ليست الأجزاء والصفات ، داخلة فى الغير ، حتى يشملهما حكم النفى فيتم سوق الكلام.

وغير الداخل فى اللفظ ، خارج عن مفهومه .

فليست الأجزاء والصفات ، غيراً ، لغة ، وعرفا ، وشرعا .



وأنت تعلم ضَعف هذا الاستدلال ، إذ المرادُ بهذه الأمثلة ـ أى ليس فيها غير زيد ، أو غير عشرة رجال ، أو مايشبههما ـ نفىُ غير المبقى ـ بميم بعدها باء ، يليها قاف ـ أى المبقى من النفى ، أى المستثنى من نوعه ، أى كلية الدال عليه مقامُ التخاطب .

فقولك [ليس فيها غير زيد] .

مسوق لنفى كل رجل سواه ، أو إنسان سواه ، أو عالم سواه ، أو مايشبه ذلك .

وقولك : [ليس فيها غير عشرة رجال] .

ومسوق لنفى جميع مراتب الأعداد المميزة بالرجال ، سوى مرتبة العشرة .

ولايذهب وهمك إلى أن الواحد مرتبة عدد .

وأن العشرة مركبة مما تحتها من المراتب .

فنفى كل مرتبة ، يستدعى نفى العشرة .

و يعود الكلام .

فإن الواحد ليس بعدد ، بل يتركب منه الأعداد .

والمرتبة العليا ليست مركبة مما دونها ، بل من الآحاد فقط ، كما سبق منا تحقيقه .

. . . .

فإذن الاستعمال يخصص مفهومات الألفاظ بماصدقات على حسب القرائن .

وإلا ـ بأن كنا نريد بالأمثلة المذكورة نفى جميع الأغيار ، وثياب زيد غير مرادة بالنفى بالضرورة ، وكذلك الأمتعة التى فى داره ، كما يشهد بذلك العرف واللغة ، والشرع ـ لزم كون ثوب زيد ، والأمتعة التى فى داره ، ليست غيره ، ولا قائل به ، بل هى غيره بإجماع أهل اللغة .

وبالجملة : فللشرع ، واللغة ، والعرف ، ألفاظ لها مفاهيم محصلة ، يعلمها العرفاء ، منهم ، يرجع إليها وقت الحاجة .

وأما استعمالاتهم فى محاوراتهم ، فليست مبنية على ماهو محصل عندهم ، بل يتساهلون فيها كل التساهل اعتمادا على القرائن ، .

فإن : من أمسك بثوب زيد .

أو ذنب الدابة .

أو ضرب يد زيد .

أو مدح خلقا من أخلاقه .

يقول :

أمسكت زيدا ، والدابة .

وضربت زيدا ، ومدحته .

قولا صحيحا لغة وشرعا .

مع أن الواقع :

فى الأول : غيره .

وفى الثانى والثالث : لاهو ولا غيره .

فلو كان الاستعمال دليلا ، لدل على أن هذه الأشياء عينه ، وهو باطل بالضرورة .

ولو سألت غير العارف منهم :

[٩٧] وقد عرّف الأشعرى الغيرين بأنهما موجودان ، يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر .

عن الذّنَب ، هل هو عين ؟ أو غير ؟ .

أو عن الُخلق ، كذلك .

لم يفهم لك خطابا .

ولو سألت العارف منهم ، لأجابك أنها غير بدون مراء .

والقول ، قول العرفاء .

وليت شعرى ! ! ماذا يقول الشيخ الأشعرى ومتابعوه ، فيمن عَبَد صفة القدرة مثلا ، كما فى بعض قدماء المصريين .

أو قال : لا إله إلا الله معتقدا جميع كمالاته ، ولم يؤمن برسالة محمد ، أو جميع الرسل ، مع بلوغ أمرها إليه .

أفلا يقال : فى الأول : أشرك مع الله غيره فى العبادة ؟ .

أولا يقال : فى الثانى : إنه ابتغى غير الإسلام دينا ؟ .

مع أنه عبد الصفة فى الأول .

وابتغى الجزء فى الثانى .

لاأظن الشيخ الأشعرى يقترف خلاف ذلك .

بل ذلك شرعا ، إشراك الغير ، وابتغاء غير الإسلام ، ولا ينكره عاقل .

و إنما كثرت الأقوال ، وعظم أمر الجدال ، من توغل الأصحاب فى الدفاع عن عصبية تخشع بين يديها عصبية الجاهلية .

وسيأتى لنا تحقيق قول الشيخ ، آخر البحث .

[٩٧] [وقد عرف الأشعرى الغيرين . . . . الخ] .

أقول : لم يصل إلينا فيما نقل من كتاب الشيخ الأشعرى أنه عرّف . [الغيرين] أصلا :

واعترض عليه بأنا إذا فرضنا جسمين قديمين ، كانا متغايرين بالضرورة ، مع أنه لايجوز عدم أحدهما ، مع وجود الآخر .

بل لعل هذه التعاريف من مبتدعات الأصحاب في توجيه [لا عينه] و [لا غيره] فعرف قد ماؤهم الغيرين بأنهما :

[موجودان ، يصح عدم أحدهما ، مع وجود الآخر] .

أي يمكن ذلك إمكانا واقعيا ، ولا يترتب عليه محال :

لا لذاته .

ولا لأمر خارج .

فلا تغاير بين المعدومات .

ولا بين الموصوفات وصفاتها اللازمة .

لخروج [المعدومات] بـ [موجودان] .

ولعدم صحة وجود الموصوف بدون صفته اللازمة .

أو الصفة اللازمة بدون موصوفها .

وإلا لزم كون اللازم ، غير لازم .

وتشخص الصفة بدون تشخص محلها .

نعم يدخل في [الغيرين] الجزء والكل ؛ إذ يجوز واقعا — بل قد وقع — وجود الجزء ، مع عدم كله . فهما :

موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر .

واعترض على هذا التعريف أيضاً بأنا إذا فرضنا جسمين قديمين ، كانا متغايرين بالضرورة ؛ إذ لو عرض جسمان بأي وجه على لغوي ، أو شرعي ، لم يكن له بد من أن يقول : إنهما غيران.

[٩٨] ولذلك غيَّر بعضهم التعريف إلى أنهما :

موجودان ، جاز انفكاكهما فى حيز ، أو عدم .

قلت : النقض غير وارد؛ لأن الجسمين المذكورين ليساموجودين عند المتكلمين ؛ إذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته .

فيكفى فى دفع هذا النقض ، المنعُ ؛ إذ الناقض مدع ، فلا بد له من إثبات مادة النقض . ولا يكفيه الاحتمال والفرض .

فلا حاجة إلى تغيير التعريف .

مع أنه لا يجوز عدم أحدهما ، مع وجود الآخر ؛ لقدم كل منهما ، وما ثبت قدمه ، استحال عدمه .

وحاصله يرجع إلى الاستدلال بقياس هكذا :

لو كان جسمان قديمين ، لم يكن أحدهما صفة للآخر ولا جزأ .

وكل مالم يكن أحدهما صفة للآخر ، ولا جزأ له .

فهما متغايران .

فلو كان جسمان قديمين ، فهما متغايران .

مع أنه لا يصح عدم أحدهما ، مع وجود الآخر .

ومنع الملازمة فى الصغرى مكابرة.

والكبرى عندكم مسلمة .

والشرطية المتصلة لا يقتضى صدقها ، صدق المقدم .

فليس بواجب على المعترض إثبات المادة ، كما سيزعم الشارح .

[٩٨] [ولذلك ... الخ] .

أقول : وللاعتراض السابق بالجسمين القديمين ، غـيّر بعضهم التعريف ، إلى التعريف بأنهما :

[٩٩] ولئن تنزل عن هذا المقام ، فيمكن أن يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر ؛ لأن ما قيل : من أن ما ثبت قدمه ، امتنع عدمه .

[موجودان جاز انفكاكهما ، فى حيز أو عدم] .

فالجسمان القديمان ، دخلا فى التعريف بقولنا :

[فى حيِّز] إذ هما [فى حيِّزين] .

فجاز انفكاكهما فى حيز .

بقى عليه أن يقال : إن الأجسام مركبة من الأجزاء ، كما هو المذهب المنصور .

و [حيز] كل جزء ، ليس عين [حيز] الآخر ، ولا عين [حيز] الكل ، بالضرورة ؛ للانفصال بينهما .

فجاز انفكاك كل جزء عن الآخر ، وعن الكل فى [حيز] .

فتغاير الكل والجزء ، بهذا التعريف .

إن قلت : إن [حيز] الجزء ، جزء من [حيز] الكل ، فلا هو ولا غيره ، فلا انفكاك فى [الحيز] .

قلت : لا معنى للانفكاك فى [الحيز] إلا أن يكون [حيز] أحدهما ، عين [حيز] الآخر . اللهم إلا أن يغير التعريف ، إلى التعريف بأنهما :

[موجودان جاز :

أن يكون حيز أحدهما ، غير حيز الآخر .

أو عدم أحدهما ، مع وجود الآخر] .

وقول الشارح : [قلت : النقض غير وارد ... الخ] .

ألفاظه واضحة ، وعلمت ما فيه .

[٩٩] [ولئن تنزل عن هذا المقام ، فيمكن أن يمنع ... الخ] .

أقول : سلمنا أن يكون مثل هذين الجسمين .

غير مسلم ؛ إذ يجوز أن يكون وجود القـديم متوقفاً على أمر مانع ، فيحدث المانع منه ، وينفى القديم .

ولئن تنزل عن هذا المقام أيضاً ؛ فالمراد أنه يجوز عدم أحدهما ، مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما ، توجب عدم الانفـكاك .

وحاصله : نفى اللزوم بينهما .

وفى المادة المفروضة ، ليس امتناع عدم أحدهما ، مع وجود الآخر ، لعلاقة بينهما ، بل لقدمهما ، فلا نقض به .

ولا شبهة فى أن هذا المعنى هو المراد من التعريف ؛ فإن علاقة اللزوم عندهم ، التى تنافى الغيرية ، لقرب أحدهما من الآخر ، لا مجرد مصاحبتهما دائما .

وأنهما متغايران .

لـكن لا نسلم خروجهما من التعريف ؛ إذ يمكن أن يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر .

أو نقول : يمكن إمكانا واقعيا أن ينعدم أحدهما مع وجود الآخر ؛ لأن ما قيل من أن ما ثبت قدمه استحال عدمه ، غير مسلم على عمومه ؛ إذ يجوز أن يكون القديم معلولا لآخر قديم ، ويكون وجود ذلك القديم عن هـذا الآخر ، متوقفاً على عدم أمر مانع ، ويحدث المانع بعد ذلك ، بإحداث محدِث ، مختار ، قديم ، يرجح وجوده على عدمه ، بدون احتياج إلى سلسلة الشارح .

فإذا حدث المانع ينتفى القديم .

ولئن تنزل عن هذا المقام أيضاً ، فلنا أن نسلم أن ما ثبت قدمه ، يستحيل عدمه .

وأن الجسمين لا ينعدمان .

ومع ذلك هما غير خارجين عن التعريف ؛ إذ ليس المراد فى التعريف بقولنا : [يصح عدم أحدهما] مطلق الصحة ، بل المراد أنه يجوز ويصح عدم أحدهما

[١٠٠] وأورد على التعريف المختار أنه :

إن أريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض .

بالبارى تعالى ، والعالم ؛ لامتناع عدم البارى .

و بالعرض مع المحل .

بل بالعلة والمعلول مطلقاً .

لاستحالة وجود العرض ، والمعلول ، بدون المحل والعلة .

و إن أريد من جانب واحد :

فوجود الجزء بدون الكل .

ووجود الموصوف بدون الصفة .

مع وجود الآخر ، لعدم علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك .

فمدار الأمر فى التعريف على عدم العلاقة ، كأنه قيل :

[موجودان ، لا علاقة ذاتية بينهما توجب اللزوم] .

وحاصله : نفى اللزوم بينهما . فالمراد :

[موجودان ليسا بمتلازمين] .

وفى المادة المفروضة ــ أى الجسمين القديمين ــ ليس امتناع عدم أحدهما مع وجود الآخر ، لعلاقة بينهما توجب ذلك ، بل لقدمهما ، فليسا بمتلازمين .

فدخلا فى تعريف الغيرين ، إذ الغيران على هذا :

[موجودان ليسا بمتلازمين] .

ولا شبهة فى أن هذا هو المراد من التعريف ؛ فإن علاقة اللزوم عندهم هى التى تنافى الغيرية ، لقرب أحد المتلازمين من الآخر ، كأنه هو ، لا مجرد مصاحبتهما .

ثم على الشارح أن يقال : ماذا يقال لو فرضنا جسمين قديمين غير مشروطين . بعدم مانع ، وفرضناهما معلولين لعلة ثالثة توجب اللزوم بينهما .

[١٠٠] [وأورد على التعريف المختار . . .] .

جائز ؛ فيلزم أن يكون :

الـكل ، والجزء .

والموصوف ، والصفة .

متغايرين .

وأجيب عنه بأن المراد ، جواز الانفـكاك من الطرفين ، ولو فى التعقل ، بأن نتعقل وجود كل منهما ، بدون وجود الآخر .

ولا يجوز مثل ذلك .

فى الصفات بالنسبة إلى الموصوف .

والجزء بالنسبة إلى الـكل .

أقول : قد يرد على تعريف الشيخ بعض ما يرد على التعريف المختار ، إلا أنهم لما لم يرتضوه ، وحولوه إلى غيره ، فلا حاجة للاشتغال ببيان ما عليه

وخصص الذكر بما يرد على مااختاروه .

فإما أن يتم اختيارهم .

أو يحتاجوا إلى تغيير آخر .

فقال : وأورد على التعريف المختار أنه :

إن أريد بقولهم : [يجوز انفـكاكهما فى حيز أوعدم] .

جواز انفـكاك كل منهما فى ذلك ، بحيث يصح أن ينعدم كل منهما ، مع وجود الآخر ، أو يتحيز كل فى حيز سوى حيز الآخر .

فالغيران هما موجودان ، يجوز أن ينعدم كل منهما ، مع وجود الآخر ، أو يتحيز كل فى حيز سوى حيز الآخر .

فالبارى والعالم لايدخلان فيه .

لامتناع عدم البارى .

وامتناع تحيزه .

. . . .

فلا يكونان غيرين ، مع أنهما غيران بالضرورة .

وكذا العرض والمحل ـ أى محله القائم هو به ـ لاستحالة وجود العرض المعين بعد وجوده فى المحل ـ بدون هذا المحل .

فلا يمكن عدم المحل ، مع وجود العرض .

وإن كان يمكن عدم العرض عن المحل ، ووجود المحل بدونه .

فهما لاينفكان إلا من جهة فقط .

وكذا فى الحيز .

يتحيز المحل بدونه ، بخلافه هو .

فلا يكونان غيرين ، مع أنهما غيران بالضرورة .

بل مطلق العلة والمعلول ، لا يدخلان فى تعريف الغيرين ؛ فإن معلولا فى الخارج لاتنفك ذاته عن ذات علته ، وإلا لزم وجود المعلول بدون علته ـ وإن كان قد توجد العلة الناقصة بدون معلولها ـ فلا تكون العلة والمعلول غيرين ، مع أنهما غيران بالضرورة

وأما العلة التامة ، فلا تنفك عن معلولها ، ولا معلولها عنها ، على كلامه هذا .

فترد على الشق الثانى المشار إليه بقوله :

[وإن أريد من جانب واحد] .

أى إن أرادوا جواز الانفكاك ، من جانب واحد ، فيدخل الكل والجزء فى تعريف الغيرين : إذ يجوز وجود الجزء مع عدم الكل ، وتحيز جزء ، فى حيز سوى حيز الكل .

وإن لم يمكن عدم الجزء ، مع وجود الكل .

فجاز انفكاكهما من جانب واحد ، فهما غيران ؛ مع أنهما ليسا بغيرين عند أصحاب التعريف .

. . . .

وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها ، تنعدم الصفة ويبقى الموصوف ، وإن لم يمكن العكس .

فانفكا من جهة ، فيكونان متغايرين ، مع أنهما ليسا كذلك ، عند أصحاب التعريف .

وأجيب عن هذا الإيراد باختيار الشق الأول ـ أى أن المراد جواز الانفكاك من الجانبين ـ ومنع انتقاضه بالبارى والعالم وما بعده ، بتعميم الانفكاك من الجانبين.

بأن يراد منه الانفكاك ، ولو تعقلا ، بحيث يصح للعقل أن يحكم حكما جزما ، بوجود كل منهما ، مع عدم الحكم بوجود الآخر .

والبارى والعالم كذلك ؛ إذ للعقل أن يحكم بوجود العالم ، بدون الالتفات فى فى الحكم إلى وجود البارى .

ومن ثم احتاج الحكم به ـ بعد الحكم بوجود العالم ـ إلى البرهان .

وكذا العرض المعين ، يحكم العقل بوجوده ، بدون الالتفات إلى محله المخصوص؛ إذ المحل ليس من مشخصات العرض عند المتكلمين .

وكذا المعلول يحكم العقل بوجود ذاته ، بدون أن يحكم بوجود ذات العلة .

وكذا ذات العلة فقد يحتاج فى الحكم بالتلازم إلى علم آخر ، يكون أحدهما علة ، والآخر معلولا .

ولا يجوز ذلك فى الصفات ، بالنسبة إلى الموصوفات ؛ إذ لا يمكن أن يحكم العقل بوجود الصفة ، بدون وجود الموصوف ؛ لاستحالة انفكاك ماهية الصفة ، عن الموصوف ، تعقلا ، وخارجا .

ولا فى الجزء بالنسبة إلى الكل ؛ إذ يستحيل الحكم بوجود الكل ، بدون الحكم بوجود أجزائه .

وهذا ضرورى .

⁂

[١٠١] وقال الأستاذ ـ قدس سره ـ فى شرح المواقف :

هذا الجواب صحيح ؛ ؛ إذا لم يكن فى التعريف قيد [عدم ، أو حيز] .

وأما مع هذا القيد ، فلا صحة لهذا الجواب ؛ إذ لا يجوز أن يتعقل البارى تعالى معدوما أو متحيزا ، بدون أن يتعقل العالم كذلك ، إلا إذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره ، وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف ، والجزء والكل ؛ لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ، تعقلا مطابقاً أو غير مطابق .

وههنا نظر ظاهر ؛ فإن الفرق بين ما هية الصفة والموصوف ، والعرض والمعروض ، تحكم بحت ، كما لا يخفى .

ثم على الشارح مؤاخذات لفظية ومعنوية ، بعضها قد التفت إليه الناظرون ، والبعض لم يلتفتوا إليه .

تركنا الكل ؛ لأن المبحث ليس بشىء ، حتى يتكلم فيه بفاسد ، أو صحيح .

[١٠١] [وقال الأستاذ فى شرح المواقف] .

أقول : قال السيد الشريف ـ قدس سره ـ إيراداً على الجواب السابق ، هذا الجواب صحيح ، إذا لم يكن فى التعريف قيد [عدم] أو [حيز] ، بل كان فى التعريف قيد الانفكاك ، أو مايفيده فقط .

إذ حينئذ يصح الانفكاك فى التعقل بالمعنى المذكور ، أى يصح الحكم بوجود كلٍ ، حكما عقليا مطابقا للواقع ؛ مع عدم الحكم بوجود الآخر ، فى غير :

الجزء والكل .

والصفة والموصوف .

أما مع عدم القيد ، فلا صحة لهذا الجواب ؛ إذ مع القيد يصير التعريف هكذا :

[موجودان يجوز أن يحكم العقل بعدم كلٍ منهما ، مصحوبا بوجود الآخر ، أو العكس] .

ولا يجوز أن يتعقل البارى ، معدوما ، أو متحيزا ، عدما أو تحيزا ، مصحوبا

[١٠٢] قلت هذا الجواب غير صحيح ، على تقدير أن لا يكون هذا القيد أيضاً ؛ لأن المراد بـ « تعقل وجود أحدهما بدون الآخر » تجويز العقل وجود أحدهما ، بدون الآخر .

والعقل لا يجوز وجودَ العالم ، بدون الصانع ، بل المعلول مطلقا بدون العلة .

وإن عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق ، لزم التغاير بين .

الصفة والموصوف .

والجزء والكل .

كما ذكره بعينه .

بتعقل العالم موجودا ، أوغير متحيز ، إلا إذا عمم التعقل ، بحيث يشمل المطابق ، وغير المطابق، حتى يتصور البارى موجودا ، مع كون العالم ليس كذلك ، أو العكس .

فإن عمم التعقل ، حتى يشمل غير المطابق ، يلزم التغاير :

بين الصفة ، والموصوف .

والجزء ، والكل .

لجواز تعقل كل منهما موجودا ، بوجودٍ مصاحب لعدم الآخر ، تعقلاغير مطابق .

ثم لتعلم أنه كان الصواب الاقتصار على قوله :

[إذ لايجوز أن يتعقل البارى معدوما أو متحيزا] .

ويحذف قوله : [بدون أن يتعقل العالم كذلك] .

فإن تعقل العالم متحيزا ، مع تعقل البارى متحيزا ، لايقتضى عدم التغاير بينهما، لجواز تباين الحيزين .

ولما فيه من تشويش العبارة .

[١٠٢] [قلت : هذا الجواب . . . الخ]

أقول : أراد أن يبيّن عدم صحة الجواب المذكور وإن لم يُذكر القيدُ فيه ، فقال :

[١٠٣] ولو عُرِّف الغيران بأنهما الشيئان اللذان لايستلزم عدم أحدهما عدم الآخر ، خرج :

الجزء والـكل .

والصفة والموصوف .

هذا الجواب غير صحيح ، على تقدير أن لا يكون هذا القيد ـ أى قيد « فى حيز أو عدم » ـ مذكورا فى التعريف، كما كان غير صحيح على تقدير لو كان مذكورا.

لأن الانفكاك العقلى ليس يُعنى منه إلا تعقلُ وجود أحدهما ، والحـكم به ؛ بدون الآخر .

والمراد به ـ أى بتعقل وجود أحدهما ، مصحوبا ذلك الوجود ، بدون الآخر ، أى بعدمه ـ تجويزُ العقل وجودَ أحدهما بدون الآخر ؛ بأن يحكم بأن كلا منهما موجود بوجود ملابس لعدم الآخر ، حكما مطابقا .

والعقل لايجوز وجود العالم ، ملتبسا بعدم الصانع ، بل المعلول مطلقا بدون العلة .

فقيد [بدون] فى كل جملة ، قيد للوجود ، حتى يـكون داخلَ الحـكم ، كما فى كلام الشريف بعينه .

و بقية الألفاظ ظاهرة

وعليه نظر جلى ؛ فإن الانفكالا فى التعقل أعم من ذلك ، كما أشرنا إليه ؛ فإن الحـكم بوجود أحدها ، أو عدمه ، مع الغفلة عن الآخر رأسا ، انفـكاك عقلى وواقع جائز .

وكذب الأخص لايستلزم كذب الأعم .

[١٠٣] [ولو عُرِّف الغيران . . . الخ] .

أقول : لو عرِّف الغيران بأنهما :

[شيئان ، لايستلزم عدم أحدهما ، عدم الآخر] .

ولـكن يلزم أن يـكون الصانع والعالم ، بل جميع اللوازم والملزومات ، خارجة عن التعريف .

ويشبه أن يكون مراد الشيخ من التعريف ، ذلك .

فلا يرد عليه إلا النقض المذكور .

ولو قيل : هما الشيئان اللذان لاتـكون الإشارة إلى أحدهما ، عين الإشارة إلى الآخر ، تحقيقا أو تقديرا .

اندفعت تلك النقوض ، ولـكن يدخل فى ذلك :

الجزء والـكل .

ولا بأس به ؛ لأن الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء .

ولا مدخل فى ذلك للجزء والـكل .

خرج الجزء والـكل .

والصفة والموصوف .

إذ عدم أحدهما ـ كالجزء ، والموصوف ـ يستلزم عدم الآخر ـ كالـكل ، والصفة ـ لـكن يخرج عن الغيرين كذلك :

البارى ، والعالم .

وجميع اللوازم .

فإن عدم العلة يستلزم عدم المعلول .

وعدم أحد المتلازمين ، يستدعى عدم الآخر .

فلا يـكون العالم ، والبارى متغايرين .

ولا اللازم ، مع الملزوم مطلقا ، كذلك .

وهو باطل بالضرورة .

ويشبه أن يـكون مراد الشيخ ـ من تعريفه المتقدم ـ هذا ، حسبما قدمه ؛ من

. . . .

أن مراده نفى اللزوم .

فلا يرد عليه إلا النقض المذكور ـ الذى هو خروج البارى والعالم ، وجميع اللوازم مع الملزومات ـ .

ولا يرد عليه نقض الجسمين القديمين ، كما سبق .

وقد بقى التعريف فاسدا .

ولو قيل :

[الغيران : شيئان لا تكون الإشارة الحسية إلى أحدهما ، عين الإشارة إلى الآخر :

تحقيقاً : كما فى الأجسام ، فإن الإشارة الحسية ممكنه فيها .

أو تقديرا كما فى المجردات ؛ فإنه لو فرضت الإشارة إليها ، لا تحدث مع الإشارة إلى صفاتها .

ولم تتحد الإشارة إلى أحدهما ، كالمعلول الأول ، مع الإشارة إلى الآخر ، كالمبدأ الأول] .

لا ندفع عنه النقوض .

ولكن يدخل فى ذلك ـ أى فى الغيرين بحسب هذا التعريف ـ :

الكل والجزء ، .

فإن الإشارة إلى الجزء ، ليست الإشارة إلى الكل ؛ للانفصال بين الأجزاء .

ولا بأس بدخوله ؛ لأن الغرض من التعريف تمييز الغير ؛ للاحتراز عن تعدد القدماء .

وذلك نحتاج إليه فى الصفات فقط .

فنخرجها من الغير . ودع الجزء يدخل أو لا يدخل .

٭

قلت : فهلا كان للغير عندكم معنى يصح تحصيله ! ! فإن لم يكن كذلك ، فقولوا من أول الأمر :

[١٠٤] وما نقل من أن القول بمغايرة الكل للجزء ، مخصوص بـ « جعفر بن الحارث » وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة ، وعُدَّ ذلك من جهالاته — لا يصح التعويل عليه .

[الغيران ما ليسا بصفة مع موصوف ، وجزء مع كل] .

و إذ كان كما ذكر الشارح ، فتعريف الأشعرى الذى ذكره أولا ، كاف فى هذا الغرض ؛ فإنه قاض بأن الصفة اللازمة ، مع موصوفها ليسا بغيرين . وهو المطلوب الفرار به من تعدد القدماء .

فما الداعى :

لنقضه ، ثم الذب عنه ، ثم الاعتراض على غيره ، ثم العدول ، والعدول عن العدول ، وغير ذلك من التكلفات ؟ ثم أنت ترى أن هذا :

تخصيص وتفسير للغيرين بمجرد الرأى ، وأخذ بما يصحح اعتقاد المعتقد بهواه ، من غير أن يُعرض على العقول النقادة .

وقول فى الإطلاقات اللغوية والشرعية ، بالرأى .

وهو ليس من شأن حماة الدين ، وحراس عقائده .

ومن لم يصده عن هواه عقل ، ولا صريح شرع ، بل يحتقر شهادة العقل ، ولا يبالى بصريح الشرع ؛ فالكلام معه ضرب من العبث .

ومن الورع تركه يعبث بنفسه ؛ حتى يموت فى هوسه .

أيليق بعاقل أن يشتغل بالكلام فى [الغيرين] على النحو الذى مرَّ بنا ؟ ليدافع عن لفظ صدر عن غير معصوم ، بدون التفات ، إلى ما يلزمه .

هذا ضعف فى الدين ، وعدول عن طريق اليقين ، لا يحسن بالذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه .

والله الهادى إلى الصراط المستقيم .

[١٠٤] [وما نقل . . . الخ] .

كيف . . . . ؟ والمعتزلة لايقولون بعدم المغايرة بين :

الصفة والموصوف .

ولذلك يشنعون على الأشعرى .

فكيف يقولون بعدم المغايرة بين :

الجزء والكل ؟ .

وما الباعث لهم على ذلك . . . ؟ .

وقال الإمام الرازى : إن هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى ، كما خص العرف لفظ [الدابة] بذات القوائم الأربع .

شروع فى جواب سؤال ، ورد على قوله : [لابأس به] .

وحاصل السؤال : إن كان لابأس به فى غرضنا هذا ، فبه البأس على ما قرروه فى الأمور العامة ؛ فإنهم قد ذهبوا بإجماعهم إلى أن :

الجزء والكل .

ليسا بمتغايرين .

ولم يخالف فى ذلك أحد من المتكلمين ـ سوى جعفر بن الحارث من المعتزلة ـ وعدوا ذلك من جهالاته ؛ فلا بد لهم من تعريف جامع مانع للغيرين ،حتى يتم ما ذهبوا إليه .

وحاصل الجواب : أن هذا النقل مختل ، وأن بحث الواسطة ـ بين العين والغير ـ مختص بباب صفات البارى تعالى .

والجواب كما ترى ؛ فإنه إن لم يجمع المعتزلة ، فكأنى أرى إجماع الأشاعرة على عدم التغاير بين :

الكل والجزء .

كما يتبين من حربهم وطعانهم .

[١٠٥] قلت: وأنت خبير بأن الغرض ـ وهو نفى لزوم تعدد القدماء ـ لايترتب على ذلك ؛ فلا فائدة فيه ، ولا وجه لإدخاله فى المسائل الاعتقادية .

---

[١٠٥] [وأنت خبير بأن الغرض وهو نفى . . . الخ]

أقول : كلام الإمام صحيح .

واعتراض الشارح عليه يصح ، لو كان قول الإمام ، فى مقابلة تعدد القدماء .

ولـكن كلام الإمام ذكرٌ لمحصل قول الأشعرى .

ثم على الشارح مثل ما أورد على الإمام ؛ فإن نفى تعدد القدماء لا ينبنى على .

جمع التعريف ومنعه .

ولا على الإطلاق اللغوى وعدمه .

وإنما ينبنى على نفى الاثنينية فى الواقع .

والاثنينية

بين الصفة الزائدة .

والموصوف .

بديهية ؛ لبداهة التعدد ، بين المزيد ، والمزيد عليه .

نعم لو قال الأشاعرة ـ فى مقابلة قول المعتزلة ـ :

إن أردتم ـ بقولـكم : يلزم تعدد القدماء ـ القدماءَ الواجبة بذاتها ، حتى تـكون مستقلة بالوجود ؛ فذلك ممنوع .

وإن أردتم تعدد القدماء مطلقا ـ وإن كانت غير مستقلة ـ فذلك مسلم .

وكونُه محالا ، غيرُ مسلم ؛ إذ المحال تعدد [واجب الوجود بذاته] .

لـكان وجها ينبنى عليه تحقيق النزاع ، ونفى قول الخصم .

[١٠٦] وقال صاحب المواقف : بأنها :
لا هو ، بحسب المفهوم .
ولا غيره ، بحسب الوجود .
كما فى سائر المحمولات .

---

[١٠٦] [وقال صاحب المواقف بأنها لا هو . . . الخ] .
أقول : ذكر صاحب المواقف وجها صحيحا لقول الشيخ :
[إن الصفات ، لا هو ولا غيره] .
بحيث لا يحتاج فيه إلى التكلفات .
ويجمع به بين :
قوله . وقول القائلين بالعينية .
فقال : بأنها :
لا هو ، بحسب المفهوم .
أى أن مفهوم الذات ، هو الموجود الخارجى .
ومفهوم الواجب ، ما كان وجوده لازما لذاته ، من حيث هى ذاته .
ومفهوم القدرة ، مبدأ الأثر الاختيارى .
ومفهوم العلم ، مبدأ انكشاف الشىء على ما هو عليه .
ومفهوم الإرادة، مبدأ ترجيح،أو تخصيص الأفعال الاختيارية،أو ما يشبه ذلك .
وهكذا باقى الصفات .
وهذه المفاهيم ـ على حسب تبلبل اللغات ، ودوران الاستعمال ، أو اصطلاح الطوائف ، وما يقرب من ذلك ـ مفاهيم عرضية تختلف أفرادها بالحقائق .
فلا ضير أن كان بعض أفرادها جوهرا ، والآخر عرضا .
وبينها الاجتماع والافتراق ، جائز فى الصدق ، وإن تباينت تباينا حقيقيا ، من حيث هى مفاهيم ، وصور عقلية .

[١٠٧] قلت :وأنت تعلم أن هذا ، إنما يصح فى المشتقات ، مثل العالم والقادر .

وهى فى الخارج متصادقة فى ذات الواجب تعالى .

فيقال : الذات ، ذات واجب الوجود .

والذات ، قدرة ، و إرادة وعلم ؛ إلى سائر هذه المفاهيم .

وكل مفهوم ، قد علمت أنه يخالف بذاته المفهوم الآخر .

فهى لاهو بحسب المفهوم .

فإن مفهوم الذات مباين لسائر المفاهيم .

وكذا نفس الذات ، مباين لسائر المفاهيم .

٭٭٭

ولا غيره ، بحسب الخارج ؛ فإن الذات موضوع واحد ، يحمل عليه جميعها .

والموضوع والمحمول ، متحدان فى الوجود ، كما هو ظاهر ، فليس فى الخارج إلا ذات واحدة ، فقط ، بدون زائد ؛ ثم يصدق عليها مفاهيم مختلفة .

٭٭٭

فقد تحقق أنها :

لاهو ، بحسب المفهوم .

ولا غيره ؛ بحسب الما صدق .

والمراد : مبادىء المشتقات ، لا نفس المشتقات ، كما علمت

فقول الشارح ـ تبعا لصاحب المقاصد ـ : [قلت: وأنت تعلم بأن هذا إنما يصح فى المشتقات ... الخ] غلط فاحش ، فافهم .

[١٠٧] [قلت : وأنت تعلم أن هذا . . . الخ] .

أقول : أنت تعلم .

أن الاختلاف بالمفهوم .

والاتحاد بالوجود .

لافى مباديها .

والـكلام إنما هو فيها .

فإن الأشعرى يثبتها .

والمعتزلة ينفونها ، ويزعمون أنه يلزم من إثباتها تعدد القدماء .

والأشعرى يجيب عن ذلك ، بنفى التعدد ، بناء على أنها :

لاهو . ولا غيره .

واستدلت المعتزلة ؛ بأنه لو كان للواجب صفات موجودة :

فإما حادثة ، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وخلوه عنها فى الأزل .

و إما قديمة ، فيلزم تعدد القدماء .

والنصارى كفرت بإثبات ثلاثة من القدماء ، فما ظنك بمن أثبت الأكثر ؟ .

إنما يصح فيما بين الأمور المتصادقة ، التى يحمل بعضها على بعض ، وذلك إنما يـكون فى المشتقات من هذه الصفات ، كالعالم ، والقادر .

إذ هى التى تحمل على الذات ، فتتحد معها خارجا .

ولا يصح ذلك فى مباديها من العـلم والقدرة ؛ فإنها صفات قائمة ، تحمل على موصوفاتها مواطأة ، باتفاق العقلاء .

والـكلام إنما هو فى المبادىء .

فإن الأشعرى يثبت تلك المبادىء ، من العلم والقدرة ، والإرادة .

والمعتزلة ينفونها زائدة ، و يزعمون أنه يلزم من زيادتها تعدد القدماء .

والأشعرى يجيب عن ذلك ، بنفى التعدد ، بناء على أنها :

لاهو ، فهى زائدة .

ولا غيره ، فلا تعدد ؛ إذ التعدد إنما يـكون بين المتغايرات .

فهذا النزاع فى المبادىء ــ بالنفى والإثبات ، والاستدلال والدفع ــ من الطرفين ، لا يصح أن يعود إلى اللفظى ، كما زعم صاحب المواقف .

. . . .

وقد علمت ما فى هذا الـكلام ـ فى المقالة السابقة ـ من أن صاحب المواقف ، إنما يريد المبادئ ـ لا المشتقات ـ وكونها لا هو ، ولا غيره ، وجيه بما بيَّنا .

وأما ما ذكره ، من أن .

الأشعرى يثبتها زائدة .

والمعتزلى ينفى ذلك .

فهذا شىء قد فهمه الأصحاب من مجمل الـكلام .

والذى فهمه صاحب المواقف أن قول الشيخ بالإثبات فى مقابلة قول بعض المتوغلين فى التقليد لألفاظ الحكماء : أنه عالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة .

فتعجب الشيخ لقول ذلك القائل ، ونفاه بالضرورة ، وأثبت أن له علما وقدرة ، ولا يجوز نفيها ، فإن النفى نفى الحمل ، ونفى الحمل لايجوز ؛ إذ يصير تناقضا مع إثبات القادر الذى هو بمعناها عند التحقيق .

إلا أنهـا ليست غيرا ، له ، ولا زائدة عليه بحسب الخارج ، ولا عينا له بحسب المفاهيم ، بل تحمل عليه حمل المواطأة ، بالاختلاف الاعتبارى ، والـكل فى الوجود واحد .

والمعتزلة لإغفالهم مراد الشيخ بحمية الجاهلية ، أخذوا يشنعون على الشيخ بالاعتراض على خلاف ما أراده الشيخ

وأصحابنا يدفعون ذلك بما لا يفيد فى قول الشيخ .

ولا يريد الشيخ رحمه الله شيئا من ذلك .

بل ما يريد إلا ما هو كلمة الاتفاق ؛ بين أكثر الطوائف ، الناظرين فى الفنون الإلهية ، من حكماء ، ومعتزلة وصوفية .

وهو أن ليس فى الخارج صفات زائدة على الذات ، وإنما ذلك بالصدق والحمل فقط .

. . . .

والتخالف فى المفهومات .

ولله در صاحب المواقف، حيث وقف على مراد الشيخ من كثرة خبط الأصحاب فيه.

⁂

وأنا أقول : قد وقفت عند النظر فى قول الشيخ ، المنقول من كتابه ، على ما يقرب من قول صاحب المواقف فى التوفيق .

وذلك أن الشيخ قد ذكر فى مقالته ، [أن الصفات لايقال فيها :

هى هو .

ولا غيره .

ولا لا هو .

ولا لا غيره] انتهى .

ومن البديهى : أن ما انتفى عنه [الغيرية] فإنه يصدق عليه [اللاغير] لو كان موجودا ، ولا يصح سلبه .

لأن السالبة تساوى المعدولة عند وجود الموضوع ؛ .

والمنفى عنه [الكون هو] يصدق عليه [لاهو] لذلك .

فكيف كان للشيخ هذا النفى المتتابع الذى لايصح لعاقل أن يتوهمه ، فضلا عن أن يحققه .

فيجب لصحة كلام الشيخ أن يقال : إن مراد الشيخ :

أن الصفات من الاعتبارات الحكمية التى تقترفها العقول باختلاف الملاحظات .

وأنها فى الخارج ليست بالموجودة أصلا .

وماليس بموجود ، يجب أن يسلب عنه جميع المفاهيم فى الخارج .

فنبه الشيخ رضى الله عنه :

بنفى الشىء .

. . . .

ونفى نقيضه .

إلى أن هذه الصفات ليست مما يصدق عليه محمول فى القضية الخارجية .

فليست بموجودة فى الخارج .

وأثبتها فى مقابلة من أثبت المشتق — ونفى مبدأه إثباتا تحقيقيا ، فى باب الألفاظ والاعتبارات ، لا إثباتا حقيقيا فى باب الخارجيات .

⁂

ومن قول الشيخ هذا يتبين أنه لم يكن له اصطلاح فى [الغير] سوى اصطلاح العقل ؛ فإنه لم يكتف بنفى :

[العين] .

[والغير] .

حتى يتكلف لصحته إحداث اصطلاح فى [الغير] .

بل نفى [نفى الغيرية أيضا] .

فلا يقال للصفات : [لا غير] .

كما لا يقال لها [غير] .

فلا داعى لهذه التكلفات العنيفة ؛ لإثبات الواسطة .

فمقالة الشيخ هذه : أقوى حجة تؤخذ على الأصحاب فيما ذهبوا إليه ، وجعلوه للشيخ مذهبا ، وتركوه هدفا لرمى سهام كل طارق .

وقد يكون مراد الشيخ — رحمه الله — أن من البدع أن تقول فى صفات الله :

إنها عينه .

أو إنها غيره .

أو إنها لا عينه .

أو إنها لا غيره .

[١٠٨] والجواب : أن تـكفير النصارى ؛ لإثباتهم قدماء مستقلة بذواتها .
ولهذا جوزوا انتقال بعضها إلى بعض الأبدان ، و بعضها إلى بعض آخر .
و إثبات ذاته ، وصفاته القديمة ، ليس من ذلك فى شيء .

والواجب عليك شرعا : أن تعتقد أنه عالم قادر . . . إلى آخر الصفات .
وأنه موصوف بالعلم والقدرة ، وغيرها ، على ما يفهمه الناظر ، من الآثار .
وليس لك أن تنظر فيما وراء ذلك ؛ فإنك قاصر عن أن تدركه .
وهذا الحمل أجدر بمقام الشيخ ، ووقوفه عند السنة ، و بعده عن ضلال البدعة ، رحمه الله .

[١٠٨] [والجواب : أن تـكفير النصارى ؛ لإثباتهم قدماء مستقلة . . . الخ].
أقول : إن هذا هو أقرب اللوازم ، لما قال قدماء الأشاعرة ، من أن الصفات واجبة الوجود لذاتها .

ومن البديهى أن واجب الوجود لذاته ، هو الذى لو نظر إلى ذاته — من حيث هى ذاته — لـكان موجودا .

فتكون الصفات — على هذا — غير مفتقرة إلى الذات فى الوجود .

فتكون موجودة بدون الذات .

فتكون مستقلة .

وهذا يذعن به من له أدنى شعور ، بل يكاد يكون فى فطرة الصبيان .

وقد لجوا فى هذا أزمانا ، حتى شنعوا على الإمام ؛ إذ قال بأن الصفات ممكنة ، ونسبوه إلى إساءة الأدب .

ولا أدرى ، أى الفريقين أسوأ أدبا ، وأفسد عقيدة .

ولم يزل عاكفا على هذا القول — أى أن صفات الواجب زائدة على ذاته فى الخارج، وأنها واجبة الوجود لذاتها — قوم .

[١٠٩] واعلم أن مسألة زيادة الصفات ، وعدم زيادتها ، ليست من الأصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين .

وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال :

« عندى أن زيادة الصفات، وعدم زيادتها، وأمثالها؛ مما لا يدرك إلا بالكشف، ومن أسنده إلى غير الكشف ؛ فإنما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده ، بحسب النظر الفكرى .

ولا أرى بأسا فى اعتقاد أحد طرفى النفى والإثبات فى هذه المسألة »

يزعمون أنهم أشاعرة .

وأنهم من أهل السنة والجماعة .

كلا . . . ! إنهم من سفهائهم ، وجهلتهم يقولون على الله مالا يعلمون ، ألفاظهم مزخرفة ، ومعانيها مزينة .

[١٠٩] [واعلم أن مسألة زيادة الصفات . . . الخ]

بل كل مسألة من المسائل التى جعل اليقين بالنظر والفكر ، للوقوف على حقيقة الأمر فيها بحسب الواقع ؛ فإنه لا يتعلق التكفير باعتقاد أحد طرفى النفى والإثبات فيها .

ماعدا مسائل :

الألوهية والنبوة والمعاد .

فإن إنكار شىء من هذه الأمور الثلاثة ، كفر ؛ لما أنها مبنى جميع الديانات .

وأما سواها من التفاصيل ، فلا بأس باعتقاد أحد طرفيه ، إن كان بالبرهان .

والنقليات مؤوّلات ؛ إذ كما يصح التأويل فى أحد النصوص ، يصح التأويل فى الآخر .

والعبارات اللفظية قد تحتمل معانى كثيرة ، يبدو كل منها لناظر على حسب ما يفهم .

. . . .

و إن كان من الواجب أن لا يذهب ذاهب، فى التأويل ، إلى مالا يسمح استعمال اللغة بإرادته ولا توجد قرينة تدل عليه .

فإن هذا الضرب من التأويل ، قد يذهب بأصل الدين ، و يبطل دلالة الكتاب والسنة ، على ماوردا لأجله .

وهذا نظر الإنصاف ، والقول بخلافه :

إما تحكم .

أو تعصب .

وهذا ليس من الدين فى شيء ، فافهم واتعظ .



